

INHALT DES JAHRGANGS 1992

# Trierer Theologische Zeitschrift 1992

PASTOR BONUS

101. Jahrgang

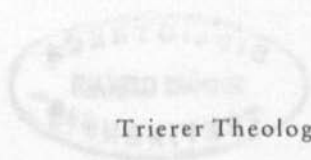


V106a

1983 P 7

---

PAULINUS-VERLAG TRIER



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz  
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag  
im Paulinus-Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier



# INHALT DES JAHRGANGS 1992

## I. Aufsätze

BOHLEN Reinhold: Die Rutrolle — Ein aktuelles Beispiel narrativer Ethik im Alten Testament .....	1—19
FEIFEL, Erich: Religionsunterricht mit oder ohne Kirche? — Die Zukunft des Religionsunterrichts in einer multikulturellen Gesellschaft .....	262—280
FEILZER, Heinz: Gesellschaftliche Veränderungen als Anfrage an unsere Seelsorgekonzepte .....	241—261
HEINEN, Heinz: Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus .....	124—149
LENTZEN-DEIS, Wolfgang: Die frohe Botschaft und das Leid der Welt. — Zur Theodizeefrage als einer religionspädagogischen Herausforderung .....	302—317
LOHFINK, Norbert: Der weiße Fleck in „Dei Verbum“ Artikel .....	20—35
REISER, Marius: Erkenne dich selbst! — Selbsterkenntnis in Antike und Christentum ..	81—100
SAUSER, Ekkart: Christus Medicus — Christus als Arzt und seine Nachfolger im frühen Christentum .....	101—123
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Der Gehorsam in der Kirche .....	190—205
SIMON, Werner: Religiöse Erziehung im Kontext gesellschaftlicher Individualisierung ..	281—301
SÖDING, Thomas: Die Tempelaktion Jesu. — Redaktionskritik, Überlieferungsgeschichte und historische Bedeutung .....	36—64
WAGNER, Marion: Maria — Mutter und Mittlerin. Die Marienzyklika Papst Johannes Paul II. und der ökumenische Dialog über Maria .....	172—189
WEIER, Reinhold: Christsein als „eschatologische Existenz“ .....	161—171
ZIEGLER, Josef G.: Interkommunion? Eine Orientierung .....	206—223

## II. Kleinere Beiträge

ANGEL, Hans Gerd: Katholisch und doch vernünftig? — Die Moraltheologie des Trierer Hermesschülers Godehard Braun .....	150—159
HAAG, Ernst: Zeit und Zeiten und ein Teil einer Zeit (Dan 7, 25). — Eine eschatologische Zeitangabe in apokalyptischer Gestalt .....	65—68
KAMPLING, Rainer: Freude bei Paulus .....	65—79
KUHN, Hans: Späterufung — Beobachtungen und Anmerkungen zu einem Begriff ..	224—238

### III. Besprechungen

BOHLEN, Reinhold: Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira (Mosis) .....	80
BELSTERMÖLLER, Gerhard: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg (Weber) .....	318
DEMME, Klaus: Die Wahrheit leben (Weber) .....	318—319
DENZINGER, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (Weier) .....	239—240
JUSTENHOVEN, Heinz Gerhard: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden (Weber) ..	318
METZSCH, Friedrich August von: Johannes der Täufer — Seine Geschichte und seine Darstellung in der Kunst (Sausser) .....	160
MUSSNER, Franz: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen (Haag) .....	160
SEELIGER, Hans Reinhard: Hora lectionis (Sausser) .....	240
WEIER, Winfried: Religion als Selbstfindung (Brinkmeier) .....	319—320

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich  
der Universität Mainz

Reinhold Bohlen, Trier  
Die Rutrolle — Ein aktuelles Beispiel  
narrativer Ethik im Alten Testament

Norbert Lohfink, Frankfurt  
Der weiße Fleck in „Dei Verbum“ Artikel 12

Thomas Söding, Münster  
Die Tempelaktion Jesu

Ernst Haag, Trier  
Zeit und Zeiten und ein Teil einer Zeit  
(Dan 7, 25)

Rainer Kampling, Münster  
Freude bei Paulus

Heft 1  
Januar, Februar, März 1992  
101. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

# INHALT

## AUFSÄTZE

Reinhold Bohlen: Die Rutrolle — Ein aktuelles Beispiel narrativer Ethik im Alten Testament .....	1
Norbert Lohfink: Der weiße Fleck in „Dei Verbum“ Artikel 12 .....	20
Thomas Söding: Die Tempelaktion Jesu — Redaktionskritik, Überlieferungsgeschichte und historische Bedeutung .....	36

## KLEINERE BEITRÄGE

Ernst Haag: Zeit und Zeiten und ein Teil einer Zeit (Dan 7, 25) — Eine eschatologische Zeitangabe in apokalyptischer Gestalt .....	65
Rainer Kampling: Freude bei Paulus .....	69

BESPRECHUNG .....	80
-------------------	----

## Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Reinhold Bohlen, Auf der Jünger 1, D-5500 Trier

Prof. Dr. Norbert Lohfink SJ, Offenbacher Landstraße 224,  
D-6000 Frankfurt/Main

Dr. Thomas Söding, Johannisstraße 8—10, D-4400 Münster

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

Dr. Rainer Kampling, Tannenbergsstraße 25, D-4400 Münster

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart  
Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Sickingenstraße 35, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach  
30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonne-  
ment 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheini-  
gung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

## Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Die Rutrolle

Ein aktuelles Beispiel narrativer Ethik des Alten Testaments\*

### 1.

„Das Büchlein Rut (nur vier kurze Kapitel: 85 Verse) hat von jeher die Bibelleser bezaubert.“ Mit dieser Feststellung eröffnete 1924 Paul Joüon SJ, damaliger Professor emeritus am Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom, seinen inzwischen zweifach nachgedruckten Kommentar zur Rutrolle. Daher zähle dieses biblische Buch bevorzugt zu jenen, auf die man gerne zurückkomme. Als Gründe dafür veranschlagte Joüon die Anmut und Schlichtheit der Erzählung, die Würde und Erhabenheit der in ihr zum Ausdruck kommenden Empfindungen sowie das Fehlen ernsthafter exegetischer Schwierigkeiten<sup>1</sup>.

Daß sich angesichts des Buches Rut keine ernsten exegetischen Schwierigkeiten stellen, wird man wohl nach weiteren Jahrzehnten des Forschens nicht mehr zu sagen wagen. Die seitherigen Veröffentlichungen beispielsweise zu den Rechtsimplikationen der Erzählung, zur Frage ihrer literarkritischen Einheitlichkeit, zur Bestimmung ihrer Entstehungszeit(en) sowie ihres Aussagezieles bzw. ihrer -ziele sprechen hier eine beredte Sprache<sup>2</sup>.

Anders verhält es sich jedoch mit dem Hinweis auf den bevorzugten Rang des Büchleins; dieser wird ihm heute wie damals bereitwillig eingeräumt, schon aus Gründen der literarischen Wertschätzung. Um nur einige Stimmen anklingen zu lassen: Der Naturforscher Alexander von Humboldt schätzte „das kleine Buch der ährenlesenden Ruth“ als „ein Naturgemälde

\* Eröffnungsvorlesung der Theologischen Fakultät Trier zum Wintersemester 1991/92, zugleich öffentliche Antrittsvorlesung des Verfassers.

<sup>1</sup> Vgl. P. JOÜON, *Ruth. Commentaire philologique et exégétique*, Rom 1924 [Nachdr.: Rom/Graz 1953; Rom 1986], IX: „Le petit livre de *Ruth* (seulement quatre courts chapitres: 85 versets) a de tout temps charmé les lecteurs de la Bible. La grâce et la simplicité du récit, la noblesse et l'élévation des sentiments, l'absence de difficultés exégétiques sérieuses, lui assurent un rang privilégié parmi les livres auxquels on revient plus volontiers.“ Zeitgleich hat JOÜON eine Textedition vorgelegt: *Libri Ruth textum hebraicum ad usum scholarum ed. Pontificium Institutum Biblicum, animadversionibus criticis illustravit P. Paulus Joüon S. I.*, Rom 1924 [Nachdr.: Rom 1964].

<sup>2</sup> Statt vieler Einzelangaben soll hier der Hinweis auf die Auswahlbibliographie genügen, die Robert L. HUBBARD Jr., *The Book of Ruth* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1988, 76–80, bietet.

... von der naivsten Einfachheit und von unaussprechlichem Reize“<sup>3</sup>. Johann Wolfgang Goethe bezeichnete es „in der Epoche seines Enthusiasmus für das Morgenland“<sup>4</sup> als „das lieblichste kleine Ganze“, „das uns episch und idyllisch überliefert worden ist“<sup>5</sup>. Der Hebraist August Wünsche zögerte nicht, „das Ruthbüchlein“ „eine Perle in der Weltliteratur“ zu nennen<sup>6</sup>. Und ähnlich gilt heutigen Autoren die Rutrolle als eine literarische Kostbarkeit zumindest unter den alttestamentlichen Schriften<sup>7</sup>.

Überraschende Daten bewahrheiten aber auch von neuem Joüons Bemerkung, Rut gehöre zu jenen Büchern, auf die man gerne zurückkomme. So hat z. B. der in der Bibelpastoral Brasiliens einflußreiche Karmelit Carlos Mesters die Rutrolle 1984 als Gesprächsgrundlage für Frauengruppen und Basisgemeinden gewählt. Daraus ist eine befreiungstheologische Auslegung entstanden, die die Begriffe Brot, Familie und Land in den Mittelpunkt stellt<sup>8</sup>. Es geht mit auf diese durch Carlos Mesters initiierte Bibelarbeit zurück, wenn die Materialien zum ökumenischen Weltgebetstag der Frauen 1988, vorbereitet in Brasilien, das Buch Rut als einen grundlegenden Bibeltext vorschlugen und entsprechend aufbereiteten<sup>9</sup>. Aber auch das von der indischen Künstlerin Lucy d'Souza gestaltete, in zahlreichen deutschen Pfarrgemeinden verbreitete Misereor-Hungertuch 1989 „Biblische Frauengestalten — Wegweiser zum Reich Gottes“ bietet als viertes Bild eine Darstellung zum Buch Rut. Das dazugehörige Arbeitsheft überschreibt sie: „Ruth — Harmonie von Familie, Gesellschaft und Natur.“<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Alexander VON HUMBOLDT, Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, 2. Bd., Stuttgart—Tübingen 1847, 49.

<sup>4</sup> VON HUMBOLDT, a. a. O., S. 49.

<sup>5</sup> „Beispiels willen jedoch gedenken wir des Buches Ruth, welches bei seinem hohen Zweck, einem Könige von Israel anständige, interessante Voreltern zu verschaffen, zugleich als das lieblichste kleine Ganze betrachtet werden kann, das uns episch und idyllisch überliefert worden ist“ (Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans, in: Johann Wolfgang GOETHE, Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche, hg. v. Ernst BEUTLER, Bd. III, Zürich—Stuttgart 1966, 415).

<sup>6</sup> August WUNSCH, Die Schönheit der Bibel I, Leipzig 1906, 35.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Arndt MEINHOLD, [Rezension von] Erich ZENGER, Das Buch Ruth: Theologische Literaturzeitung 113, 1988, 21 f., hier Sp. 21; Edward F. CAMPBELL, Ruth (The Anchor Bible; 7), Garden City N. Y. 1975, 3 („an intricately woven, magnificently crafted tale“).

<sup>8</sup> Vgl. Carlos MESTERS, Der Fall Rut. Brot, Familie, Land: Biblische Gespräche aus Brasilien (Erlanger Taschenbücher; 87), Erlangen 1988.

<sup>9</sup> Vgl. z. B.: Materialsammlung zum Weltgebetstag 1988 „Offene Türen“: Brasilien, hg. v. d. Evangelischen Frauenhilfe im Rheinland e. V., Bonn—Bad Godesberg 1987, 54—57.

<sup>10</sup> Vgl. Misereor: Arbeitshefte zum Hungertuch. Das Misereor-Hungertuch „Biblische Frauengestalten — Wegweiser zum Reich Gottes“, hg. v. Bischöflichen Hilfswerk Misereor, Aachen 1989, 37 f.



Diese Hinweise auf ein zur Zeit weltweit feststellbares „Zurückkommen“ auf das Buch Rut mögen genügen. Die angeklungenen thematischen Stichwörter lassen allerdings vermuten: Das Interesse heutiger Bibelleser und -leserinnen an der Rutrolle gründet primär nicht mehr in der vor rund 70 Jahren von Joüon dafür namhaft gemachten Anmut und Schlichtheit der Erzählung, in der Würde und Erhabenheit ihrer Empfindungen, vielmehr in dem Bestreben, am biblischen Text Impulse für heutiges Handeln abzulesen. Diese Einschätzung bestätigen zahlreiche Nacherzählungen<sup>11</sup> bzw. Essays<sup>12</sup> zum Buch Rut, die jüngst vornehmlich von Frauen vorgelegt werden<sup>13</sup>. Erst recht gilt dies von Veröffentlichungen, die für sich in Anspruch nehmen, die Rutnovelle oder Passagen aus ihr feministisch auszulegen<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. etwa Ingeborg KRUSE, *Unter dem Schleier — ein Lachen. Neue Frauengeschichten aus dem Alten Testament*, Stuttgart 1986, 161—171; Eva SCHIRMER, *Müttergeschichten. Frauen aus dem Alten Testament erzählen von ihrem Leben*, Offenbach/Main [1986] 41989, 73—78; Lisbeth HAASE, *Ahnfrauen Jesu*, Hannover 1988 [1989], 33—53; Gien KARSEN, *Frauen der Bibel*, Neuhausen—Stuttgart [1985] 1990, 92—116; Ursula KOCH, *Wie eine Lilie unter Dornen. Begegnungen mit Hanna, Ruth, Bathseba und anderen*, Gießen—Basel 1991, 7—40.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. Hanna-Renate LAURIEN, *Das Wagnis der Rut. Bedingungsloser Aufbruch führt heim*, in: *Frauen entdecken die Bibel*, hg. v. Karin WALTER, Freiburg 1986, 53—56; Herta PFISTER, *Der an uns Gefallen findet. Frauen im Alten Testament*, Freiburg 1986, 46—50; aus jüdischer Sicht: Pnina NAVÉ LEVINSON, *Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum* (Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern; 495), Gütersloh [1989] 1990, 73—74.

<sup>13</sup> Gattungsmäßig vergleichbare, in sich jedoch völlig verschieden angelegte, neuere Arbeiten aus der Feder von männlichen Autoren sind: Paul MAIBERGER, *Das Alte Testament in seinen großen Gestalten. 40 Glaubens- und Lebensgeschichten*; mit einer Erklärung wichtiger alttestamentlicher Begriffe, Mainz 1990, 157—159; Ernst MODERSON, *Die Frauen des Alten Testaments*, Neuhausen-Stuttgart 1990, 206—251. Dem amerikanischen Schriftsteller und Arzt Frank G. SLAUGHTER diente die Rutrolle als Vorwurf zu seinem umfangreichen Roman „The Song of Ruth“ [deutsche Übers.: F. G. SLAUGHTER, *Ruth. Ein Roman*, Moers 1990].

<sup>14</sup> Die folgenden feministischen Exegesen zur Rutrolle waren mir zugänglich: Elizabeth Cady STANTON, *The Book of Ruth*, in: *The Woman's Bible. Part II: Comments on the Old and New Testaments from Joshua to Revelation*, New York 1898, 37—43; Phyllis TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978, 166—199 [erw. Nachdr. des Aufsatzes „Two Women in a Man's World: A Reading in the Book of Ruth“: *Soundings* 59, 1976, 251—279]; geringfügig veränd. Nachdr. u. d. T. „A Human Comedy: The Book of Ruth“ in: *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Bd. 2, hg. v. Kenneth R. R. GROS LOUIS, Nashville 1982, 161—190; Mieke BAL, *Hoe eng is de poort? Het boek Ruth vanuit een feministische visie*: *Schrift* 85 (1983) 30—39; Renate RIEGER, *Gedanken zu feministischer Bibellektüre*, in: *Neue Wege der Verkündigung*, hg. v. Peter DÜSTERFELD, Düsseldorf 1983, 138—148; Virginia MOLLENKOTT, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München 1984, 58—62 [dt. Übers. von: *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, New York 1984]; Ina Johanne PETERMANN, *Travestie in der Exegese? Über die patriarchalische Funktionalisierung eines gynozentrischen Bibeltextes — das Buch Ruth und seine Kommentare*:

Sie wollen — so sei plakativ gesagt — den von Frauen handelnden Text aus gynozentrischer Perspektive frauenbefreiend verstehen. Denn feministische Bibelauslegung will „ein Teil von Frauenbefreiung“ sein<sup>15</sup>, erstrebt eine konkrete Gesellschaftsveränderung<sup>16</sup>.

Daß die Rutrolle eine Veränderung herrschender Verhältnisse intendiere, galt übrigens schon manchen früheren Auslegern als ausgemacht: Seit Thaddaeus Antonius Dereser hat man im Buch Rut immer wieder eine Tendenzschrift gegen das Mischehenverbot und dessen rigorose Handhabung zur Zeit Esras (vgl. Esra 9–10) und Nehemias (vgl. Neh 13, 23–27) erkennen wollen<sup>17</sup>. Alfred Bertholet verstand das Buch noch umfassender

---

Dielheimer Blätter zum Alten Testament 22 (1985) 74–117 [erschieden im Juni 1986]; Johanna W. H. BOS, *Out of the Shadows*. Genesis 38; Judges 4: 17–22; Ruth 3: Semeia 62 (1988) 37–67; Mieke BAL, Kommentar des Kommentars des Kommentars oder: Das enge Tor im Buch Ruth, in: Mieke BAL / Fokkelen VAN DIJK HEMMES / Grietje VAN GINNEKEN, Und Sara lachte . . . Patriarchat und Widerstand in biblischen Geschichten, Münster 1988, 77–99 [dt. Übers. von: En Sara in haar tent lachte . . . Patriarchaat en verzet in bijbelverhalen, Utrecht 1984]; Alice L. LAFFEY, *An Introduction to the Old Testament. A Feminist Perspective*, Philadelphia 1988, 205–210; Ute WILD, Denn wohin du gehst, will ich gehen. Segnung eines Frauenpaares, in: *Feministisch gelesen*, Bd. 2, hg. v. Eva Renate SCHMIDT u. a., Stuttgart 1989, 80–91; Ruth AHL, Eure Töchter werden Prophetinnen sein . . . Kleine Einführung in die Feministische Theologie (Herder Taschenbuch; 1673), Freiburg 1990, 124–129; Angelika MEISSNER, *Solidarisches Engagement: Rut: Bibel heute* 26, 1990 (Heft 102), 134–136; vgl. auch Erich ZENGER, *Das Buch Ruth* (ZBK. AT 8), Zürich 1986, 124 f. („Perspektiven einer feministischen Lektüre“).

<sup>15</sup> RIEGER, a. a. O., S. 138.

<sup>16</sup> Vgl. PETERMANN, a. a. O., S. 95 f.

<sup>17</sup> „Eine Nebenabsicht des Verfassers möchte gewesen seyn, die *Unduldsamkeit* und *Lieblosigkeit* gegen Ausländer und Nichtisraeliten in seinen Zeitgenossen durch eine ältere Geschichte zu rügen. Ruth war eine Nichtisraelitin und Ausländerin, und doch war sie tugendhaft, edelgesinnt, und Gott gefällig. Der rechtschaffene Boas weigert sich nicht, dieser Ausländerin Gutes zu thun, und wegen ihrer liebenswürdigen Eigenschaften sie zu ehelichen“ (Die Heilige Schrift des alten Testaments, hg. v. Dominikus VON BRENTANO, fortgesetzt von Th. A. DERESER, Teil 2, 1, hier zitiert nach der 2. Auflage Frankfurt/Main 1827, 253). Leonhard BERTHOLDT, *Historischkritische Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testaments*, Teil 5, 2, Erlangen 1816, 2356 f., führt zwar diesen Gedanken weiter: „Füglicher könnte man dieß aber für den *Hauptzweck* des Buches halten; und, wenn angenommen wird, daß das Buch erst nach dem Exil zu Esras's und Nehemias's Zeit, als unter den Colonisten die Ehen mit Ausländerinnen so gewöhnlich waren, geschrieben wurde, so könnte man diesen Zweck des Buches so modificieren, daß die Zulässigkeit dieser Ehen, unter der Bedingung, daß die geehlchten Ausländerinnen die Landesreligion annehmen, aus der alten Geschichte dargethan werde. Wirklich haben die strengen Eiferer gegen diese Ehen zu hart verfahren; es mußte sich eine Opposition bilden, und sie hätte keine bessern Sprecher erwählen können, als den Verfasser unseres Buches.“ Doch BERTHOLDT selbst hält es für wahrscheinlicher, daß das Büchlein zu dem Zweck geschrieben sei, die Verbindlichkeit der Pflichten in einem schönen und einnehmenden Familiengemälde darzustellen (vgl. ebd. S. 2357 f.).



als Kampfansage an nationalistische und legalistische Strömungen, die in der nachexilischen Zeit in dem um seine Identität besorgten jüdischen Gemeinwesen starken Auftrieb erhalten hatten<sup>18</sup>.

Stellt man, durch diese Beobachtungen angeregt, ausdrücklich die Frage: Worum handelt es sich denn eigentlich bei der Rutrolle? Was ist ihr Aussageziel bzw. welches sind die Intentionen ihres Verfassers?, so stößt man in Kommentaren, Einleitungswerken und Abhandlungen auf eine Fülle divergierender Vorschläge<sup>19</sup>. Fragt man ergänzend nach der Entstehung des Werkes, so werden Datierungen von der frühen Königszeit bis in die spätnachexilische Epoche vertreten, vom 10. bis zum 2. Jahrhundert<sup>20</sup>. Bedenkt man, daß die Frage nach der Intention der Erzählung meist in enger Korrelation mit jener nach ihrer vermutlichen Entstehungssituation beantwortet wird, „dann muss man auf eine grosse Breite der Sinn- und Zweckbestimmungen gefasst sein. Und eine solche gibt es in der Tat“<sup>21</sup>.

Meine Absicht besteht nicht darin, die zum Teil extrem unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich des Gesamtverständnisses der Rutrolle hier zu skizzieren und das Gewicht neuer oder alter Argumente für eine der vorgeschlagenen Deutungen und Datierungen in die Waagschale zu werfen. Die folgenden Überlegungen wollen vielmehr — der kerygmatischen und pastoralen Aktualität der Rutrolle Rechnung tragend — textimmanent auf synchroner Ebene ein Verständnis der Erzählung als eines Beispiels narrativer Ethik entfalten<sup>22</sup>, dessen motivierende Impulse auch heute uner-

<sup>18</sup> Vgl. Alfred BERTHOLET in: K. BUDDE / A. BERTHOLET / G. WILDEBOER, Die fünf Megillot (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament; XVII), Freiburg i. Br. u. a. 1898, 52—54.

<sup>19</sup> Vgl. dazu etwa den informativen Überblick bei: Herbert HAAG, Ruth (Livre de), in: Supplément au Dictionnaire de la Bible; Bd. 10, Paris 1985, 1108—1118, hier Sp. 1110—1115.

<sup>20</sup> Vgl. dazu die Referate bei Hagia Hildegard WITZENRATH, Das Buch Ruth. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung (StANT 40), München 1975, 359 Anm. 27; Jack M. SASSON, Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation [Baltimore — London '1979], Sheffield '1989, 240—251. ZENGER, a. a. O., S. 27 f. 124, plädiert dafür, für die (von ihm als ursprünglich erhobene) Erzählung eine (frühestens) exilische oder (eher) nachexilische Entstehung (5. Jh.) anzunehmen. Die von ihm ausgemachte Bearbeitung („Israel-Redaktion“) könne wegen ihrer literarischen Abhängigkeit von 1 Chr 2 erst im 2. Jh. v. Chr. angesetzt werden.

<sup>21</sup> Arndt MEINHOLD, Theologische Schwerpunkte im Buch Ruth und ihr Gewicht für seine Datierung: Theologische Zeitschrift 32, 1976, 129—137, hier S. 129.

<sup>22</sup> Auch für Erich ZENGER stellt sich in einer Perspektive die (von ihm als ursprünglich postulierte, im 5. Jh. v. Chr. entstandene) Ruterzählung (ohne 1, 1aα; 2, 12 bßy; 4, 7—8 a. 11 b—12. 14 b. 17—22) als narrative Ethik dar, „ist aber darin noch mehr eine Geschichte, die der vom vielfältigen Tod bedrohten ‚Witwe Israel‘ der nachexilischen Zeit Hoffnung wecken will“ (ZENGER, a. a. O., S. 123 f.).

wartet zeitgemäß erscheinen. Die Überlegungen stellen den hebräischen Terminus *hesed* in den Mittelpunkt, der dreifach in der Novelle eingesetzt ist und seit langem als Schlüssel- und Zentralbegriff bzw. als ein Leitwort des Bühleins erkannt ist<sup>23</sup>.

## 2.

Blenden wir uns dazu in die Erzählung ein: Eine Hungersnot zur Zeit der Richter zwingt die in Betlehem ansässige efratitische Familie des Elimelech, in das Grünland Moabs auszuwandern. Elimelech („Mein Gott ist König“) stirbt dort. Seine Söhne Machlon („Krankheit“) und Kiljon („Schwindsucht“) nehmen moabitische Mädchen zur Frau: Rut („Tränkung“/„Labung“/„Erquickung“<sup>24</sup>) und Orpa („Die den Rücken Zeigende“). Nach einem Jahrzehnt sterben auch Machlon und Kiljon, so daß Noomi („die Liebliche“), ihre Mutter, mit den beiden Schwiegertöchtern alleine steht. Sie beschließt, in die betlehemitische Heimat zurückzukehren, „denn sie hatte gehört, der Herr habe sich seines Volkes angenommen und ihm Brot gegeben“ (1, 6). Soweit die Exposition der Novelle, deren eigentliche Handlung nun einsetzt.

### 2.1.

Unterwegs in das Land Juda, versucht Noomi, ihren Schwiegertöchtern die Rückkehr in ihre Herkunftsfamilien anzuraten: „*Geht doch*“, so sagte Noomi zu ihren beiden Schwiegertöchtern, „*geht zurück, eine jede in das Haus ihrer Mutter. JHWH tue an euch hesed, wie ihr ihn getan habt an den Toten und an*

<sup>23</sup> Vgl. Paul HUMBERT, *Art et leçon de l'histoire de Ruth*: Revue de théologie et de philosophie 26, 1938, 257—286; Nachdr.: DERS., *Opuscules d'un hébraïsant* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel; 26), Neuchâtel 1958, 81—110, hier besonders S. 86; Ernst WÜRTHEIN, *Ruth, Das Hohelied, Esther*, in: *Die Fünf Megilloth* (HAT; I. Reihe, Bd. 18), Tübingen 1969, 5 f.; Arndt MEINHOLD, *Theologische Schwerpunkte*, a. a. O.; ZENGER, a. a. O., S. 18—20. Im Anschluß an P. DESELAERS definiert ZENGER den Begriff „Leitwort“ anders als es Werner DOMMERSHAUSEN in seiner diesbezüglich Pionierarbeit leistenden Studie „Leitwortstil in der Rutrolle“ (in: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, München—Freiburg i. Br.* 1967, 394—407) getan hat.

<sup>24</sup> Der von Hans BRUPPACHER, *Die Bedeutung des Namens Ruth*: *Theologische Zeitschrift* 22, 1966, 12—18, neuerlich vertretenen Ableitung des Namens von  $\sqrt{rwh}$  [kausativ: reichlich tränken, laben, erquickern], hat Johann Jakob STAMM zugestimmt. Vgl. J. J. STAMM, *Hebräische Frauennamen*, in: *Hebräische Wortforschung* (FS W. Baumgartner) (Supplements to *Vetus Testamentum*; 16), Leiden 1967, 301—339, hier S. 325 f.; Nachdr.: DERS., *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde*, hg. v. E. JENNI u. M. A. KLOPFENSTEIN (OBO; 30), Freiburg/Schweiz—Göttingen 1980, 97—135.

mir. Gebe euch JHWH, daß ihr Ruhe findet, eine jede im Haus ihres Gatten“; und sie küßte sie (vgl. 1, 8 f.).

Halten wir hier inne. Die durch zwei Imperative eröffnete Aufforderung an die verwitweten moabitischen Schwiegertöchter, in ihr „Mutterhaus“ zurückzukehren, ergänzt Noomi durch zwei jussivische Wünsche. Deren erster<sup>25</sup> erbittet für die Schwiegertöchter eine durch Gott gewährte retributive Erfahrung von *hæsaed*, begründet in der implizit gegebenen Feststellung: „Ihr habt an den Toten *hæsaed* getan.“ Wer und was ist damit gemeint? Mit den Toten können nur die verstorbenen Ehegatten der jungen Frauen im Blick sein, denn 1, 3 f. situiert die Heirat der Elimelech-Söhne und damit das Eintreten der Moabiterinnen in den Lebenskreis der Familie erst nach dem Hinscheiden Elimelechs. Worin aber der *hæsaed* der beiden Frauen gegenüber ihren Ehemännern bestand bzw. sich äußerte, erfahren wir nicht. Denn über die Ehen verlautet nur, daß sie ein rundes Jahrzehnt auf moabitischem Boden währten (1, 4 b)<sup>26</sup> und kinderlos blieben (1, 5).

Aber Noomi empfindet, auch sie selbst habe *hæsaed* durch Rut und Orpa empfangen. Durch welche Handlungs- und Verhaltensweisen allerdings, bleibt wieder offen. Denn über die so bündig erzählte Zeit der Ehen ihrer Söhne und Schwiegertöchter hinaus erfahren wir lediglich, daß Rut und Orpa gemeinsam mit ihrer Schwiegermutter von deren bisherigem Aufenthaltsort (1, 7 a) aufbrechen und sie auf dem Rückweg in das Land Juda begleiten (1, 7 b), um aus den Gefilden Moabs heimzukehren (1, 6 a). Sollten diese Fakten einen ersten Hinweis dafür liefern, was Noomi als den von den Schwiegertöchtern geübten *hæsaed* bezeichnet: (a) ihre Art des Daseins für die Ehemänner mit den sprechenden Namen „Krankheit“ und „Schwindsucht“<sup>27</sup>; (b) das Aufbrechen mit ihr, der verwitweten, nunmehr auch kinderlosen, das bedeutet zugleich schutzlosen Ausländerin, an die sie rechtlich nichts mehr bindet?

Tatsächlich: Die Zusammenschau der beiden sowohl juristisch als auch sozial unterschiedlich qualifizierten Personalbindungen und Zeiträume durch Noomi läßt aufhorchen. Für die Dauer der Ehen ist nämlich das Rechts-Pflicht-Verhältnis einer Familiengemeinschaft zu veranschlagen. Und dementsprechend ist *hæsaed* als jene Haltung und Verhaltensweise zu

<sup>25</sup> Mit zahlreichen Handschriften und Qerë ist der Jussiv zu lesen.

<sup>26</sup> Vgl. dazu nochmals: Jacques HALLAIRE, Un jeu de structures dans le Livre de Ruth: Nouvelle revue théologique 113, 1991, 708–727, hier S. 716 f.

<sup>27</sup> Entgegen R. Chanina bar Ada im Midrasch Ruth Rabba z. St., aber auch entgegen Nelson GLUECK, Das Wort *hesed* im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise (BZAW; 47), Gießen 1927 [Nachdr. 1961], 7 Anm. 4, steht das Verhalten der Frauen zu Lebzeiten ihrer jetzt verstorbenen Männer im Vordergrund.

bezeichnen, die einem solchen Verhältnis voll gerecht wird. Doch mit dem Tod der brüderlosen und kinderlosen Ehemänner, deren Vater bereits verstorben ist und die zudem auf fremder Scholle leben, erlischt dieses Rechtsverhältnis<sup>28</sup>. Ohne in die seit 1927 währende Diskussion<sup>29</sup> über die Grundmotivation des *hesed*-Handelns eingreifen zu wollen, ist offenkundig: Hier in der Ruterzählung wird die „einem Rechts-Pflicht-Verhältnis entsprechende Verhaltensweise“<sup>30</sup> nach Wegfall eben dieses Verhältnisses aus freier Entscheidung prolongiert, um der aus allen Zukunftsperspektiven gefallenen Schwiegermutter in physischer Präsenz beizustehen. *Hesed* drückt also hier auch „eine Güte oder Freundlichkeit aus, die ausserhalb dessen steht, was man erwarten kann . . . , und die ihren Grund allein in grossherziger Bereitschaft für den andern hat“<sup>31</sup>. Dem Begriff *hesed* eignen hier deutlich jene drei Konstituenten, die man für ihn herausgearbeitet hat: Tatcharakter, Gemeinschaftscharakter und Beständigkeit<sup>32</sup>. Und gerade die Haltung der Beständigkeit läßt Rut an Noomis Seite stehn, über die Jahre der Ehe und die Phase des Aufbruchs nach Juda hinaus. Kennzeichnet schon Noomi das Verhalten beider Schwiegertöchter bis hierher als Tun von *hesed*, so wird der (Abschieds-)Kuß der Orpa als Kontrast das noch größere „Maß“ an *hesed* zeigen, das gegenüber Noomi zu erweisen Rut sich entscheidet.

Nun spielt sich aber das *hesed*-Geschehen nicht nur auf der zwischenmenschlichen Ebene ab. Nach der Wunschbitte Noomis soll auch JHWH *hesed* üben an den Schwiegertöchtern, wie sie es taten. Ihr Tun in der Vergangenheit soll zukünftiges göttliches „Tun“ bestimmen. Das Überraschende: Die Haltung und das Verhalten der moabitischen Frauen, deren eine zu ihren Göttern zurückkehren wird (1, 15), liefert Noomi das Vergleichsmaß für den vergeltend erbetenen *hesed* JHWHs. Welch eine Weite und welche Hochschätzung großherzigen gemeinschaftsgemäßen Verhaltens spricht sich hier aus, unabhängig von der Zugehörigkeit seiner Subjekte zur eigenen Volks- und Glaubensgemeinschaft!

<sup>28</sup> „It is clear that once widowed and bereft of children and father-in-law, both Ruth and Orpah were free to follow their own desires“ (SASSON, Ruth, S. 123, mit stützendem Hinweis auf assyrisches Recht; vgl. ergänzend ebd. S. 133).

<sup>29</sup> Darüber unterrichtet Gerald A. LARUE in: Nelson GLUECK, *Hesed in the Bible*, Cincinnati 1967, 1–32.

<sup>30</sup> So in der Überschrift des II. Kapitels bei GLUECK, *Das Wort hesed*, S. 3.

<sup>31</sup> Hans Joachim STOEBE, Die Bedeutung des Wortes *hesed* im Alten Testament: *Vetus Testamentum* 2, 1952, 244–254, hier S. 248; vgl. auch DERS., Art. *hesed*: THAT I (1971), 600–621, hier Sp. 611: „Ich möchte darin einen Ausdruck für Großherzigkeit, für eine selbstverzichtende menschliche Bereitschaft sehen, für den anderen dazusein.“

<sup>32</sup> Vgl. H.-J. ZOBEL, Art. *hesed*: ThWAT III (1982), 48–71, hier S. 56–59.



Zum zweiten Mal begegnet der Schlüsselbegriff *hesæd* in der 2. Szene der Rutrolle, d. h. im 2. Kapitel. Ohne die strukturellen und stilistischen Feinheiten der Erzählung auch nur entfernt andeuten zu können<sup>33</sup>, sei der Handlungsfaden vergegenwärtigt: Während Orpa den eindringlichen Vorstellungen Noomis Folge leistet, trennt sich Rut nicht von der Schwiegermutter; sondern sie zieht mit ihr nach Betlehem. Als sie im Städtchen ankommen, hat soeben die Gerstenernte begonnen. Um den Lebensunterhalt zu sichern, liest Rut — gemäß dem Armenrecht<sup>34</sup> — liegengebliebene Ähren auf. Ihr Geschick führt sie auf das Feld des betlehemitischen Grundherren Boas, der den Hörern der Erzählung, nicht aber Rut, zuvor bekanntgemacht wird als ein Verwandter aus der Familie des Elimelech. Dieser, auf die junge Frau aufmerksam geworden, erfährt durch Befragen seines Vorarbeiters die volle Identität Ruts und gewährt ihr und veranlaßt für sie mannigfache Erleichterungen bei ihrem Vorhaben der Nachlese<sup>35</sup>. Am Abend dieses ersten Tages auf den Feldern kann Rut ein Efa Gerste nach Hause, d. h. zu Noomi, tragen. Als diese fragt, wo Rut die relativ stattliche Menge gelesen habe, erfährt sie: „*Der Name des Mannes, bei dem ich heute gearbeitet habe, ist Boas.*“ *Darauf sagte Noomi zu ihrer Schwiegertochter: „Gesegnet sei er von JHWH, der nicht seinen hesæd entzogen hat den Lebenden und den Toten“; und es sagte zu ihr Noomi: „Verwandt mit uns ist der Mann, einer von unseren Lösem“* (2, 19 bß—20).

Die Enthüllung des Namens des Mannes, der es Rut ermöglicht hat, am Abend ihrer Schwiegermutter sowohl vom Mittagsmahl zu geben (1, 18 b) als auch einen reichen Sammelertrag vorzuweisen — also Lebensmittel für den Augenblick und die Zukunft —, entlockt Noomi einen Segenswunsch über diesen Mann. Der Anlaß kommt in dem an den Gottesnamen angeschlossenen Relativsatz zum Ausdruck: „*Der nicht seinen hesæd entzogen hat den Lebenden und den Toten.*“ Und eigens abgesetzt, folgt die Erläuterung: „*Verwandt mit uns ist der Mann, einer von unseren Lösem.*“

Klar ist: Nicht angesichts dessen, was Rut vom Feld mitgebracht hat, bricht Noomi in den Segensruf aus. Denn denjenigen, der Rut das ermög-

<sup>33</sup> Von den in neuerer Zeit zahlreichen diesbezüglichen Arbeiten seien stellvertretend genannt: DOMMERSHAUSEN, Leitwortstil, a. a. O.; WITZENRATH, Das Buch Ruth, a. a. O.; TRIBLE, A Human Comedy, a. a. O.; BASIL REBERA, Lexical Cohesion in Ruth; a Sample, in: Perspectives on Language and Text (FS F. I. Andersen), hg. v. E. W. CONRAD, Winona Lake 1987, 123—149; HALLAIRE, Un jeu de structures, a. a. O.

<sup>34</sup> Vgl. Dtn 24, 19—22; Lev 19, 9 f.; 23, 22.

<sup>35</sup> MEINHOLD, Theologische Schwerpunkte, S. 133 f., stellt heraus, daß Boas in dieser Begegnung mit Rut mehreren Rechtsbestimmungen des Pentateuchs zugunsten der fremden Witwe entspricht.

licht hat, bedenkt Noomi unbekannterweise bereits zuvor mit einem Segen (1, 19 a). Der jetzige, zweite Segenswunsch folgt unmittelbar auf die Nennung des Namens Boas, hat also speziell mit seiner Person zu tun. Nicht jedoch so, wie der Midrasch Ruth Rabba es versteht und Nelson Glueck es einst vorschlug<sup>36</sup>. Denn die Aussage „der nicht seinen *hesed* entzogen hat“, ist nicht auf Boas zu beziehen, sondern auf JHWH<sup>37</sup>. Wieso hat aber Gott den Lebenden und den Toten nicht seinen *hesed* entzogen, für Noomi erkennbar am Auftreten des Boas? Hatte sie nicht bei ihrer Ankunft in Betlehem geklagt, der Herr habe ihr bitteres Leid zugefügt: „Was nennt ihr mich Noomi, wo doch JHWH sich wider mich bezeugt und Schaddaj mir Böses getan hat?“ (1, 21). Sie, die sich bei der Heimkehr bitter und leer empfand (vgl. 1, 20 f.), scheint nun voller Zuversicht. Den Grund dafür bietet das verheißungsvolle Auftreten des Boas. Denn er ist nicht nur ein Verwandter der beiden Frauen von seiten Elimelechs, sondern zudem „einer unserer Löser“. D. h.: An der familienrechtlichen Qualifizierung des ihr zunächst namentlich unbekannten Wohltäters als einer „unserer Löser“ und an den sich damit eröffnenden Perspektiven macht Noomi das Fortbestehen von Gottes *hesed* in bezug auf ihre Familie fest, und zwar sowohl für die verstorbenen Männer als auch für sich selbst und Rut. Inwiefern?

So wie der Begriff *hesed* „von Hause aus in den Bereich der Familien- und Sippengemeinschaft“ gehört<sup>38</sup> und „es stets in irgendeiner Weise mit dem Leben des anderen zu tun hat“<sup>39</sup>, so ist auch der Begriff des Löser, des *gō'el*, familien- bzw. sippenrechtlich geprägt: „Lösen“ in diesem Sinne heißt: „den alten Besitzstand bzw. das frühere Rechtsverhältnis der Sippe wiederherstellen“<sup>40</sup> und somit „die Lebensrechte und -möglichkeiten von Sippenmitgliedern aus verwandtschaftlicher Solidarität schützen und fördern“<sup>41</sup>.

Das sei an einer Grundsatzforderung bezüglich des Verkaufes von Land verdeutlicht<sup>42</sup>. Lev 25, 23 f. bestimmt: „Das Land soll nicht unwideruflich verkauft werden . . . In dem ganzen Land, das euer Besitz ist, sollt ihr Auslösung (*ge'ullā*) zugeben für das Land.“ Diese Bestimmung hat solche Verkäufer im Blick, die aufgrund ihrer Verarmung und ihrer Schulden zum Verkauf gezwungen sind. Für sie wird ausdrücklich als Schuldner-

<sup>36</sup> Vgl. GLUECK, Das Wort *hesed*, S. 6 f.; zustimmend aufgenommen bei HUMBERT, a. a. O., S. 96 Anm. 2.

<sup>37</sup> Dies hat ZENGER, a. a. O., S. 60 f., im neuesten deutschsprachigen Rut-Kommentar noch einmal überzeugend klargestellt.

<sup>38</sup> ZOBEL, a. a. O., Sp. 57.

<sup>39</sup> STOEBE, Art. *hesed*, Sp. 611.

<sup>40</sup> DOMMERSHAUSEN, Leitwortstil, S. 404.

<sup>41</sup> ZENGER, a. a. O., S. 22.

<sup>42</sup> Vgl. dazu eingehender Reinhold BOHLEN, Der Fall Nabot (TThSt; 35), Trier 1978, 335–339.

schutz ein Rückkaufrecht eingeräumt, das Auslösungsrecht. Dieses Recht kann auch ein Verwandter für sie in Anspruch nehmen, ja er ist sogar dazu verpflichtet, wenn er finanziell dazu in der Lage ist. Umfassend bezeichnet *g'e'ulla* das Recht und die Pflicht eines Agnaten, den infolge Schuldverkaufs oder Pfandverfalls veräußerten Familienbesitz oder einen in Sklaverei Geratenen durch eine Geldzahlung auszulösen. Der Löser kann überdies ein Sühnegeld in Empfang nehmen (Num 5, 8) und soll als Bluträcher die Schuld der Tötung eines Verwandten einlösen (Num 35, 12.19–27; Dtn 19, 6.12 u. ö.). In Lev 27 umschließt der Begriff auch die Auslösung von Weihegaben (Opfertier, Haus, Acker). Gelegentlich der Auslösung eines israelitischen Sklaven bei Fremden stellt Lev 25, 49 eine Reihenfolge der zur Auslösung Verpflichteten auf: „Auslösen sollen ihn sein Onkel, der Sohn seines Onkels oder sonst ein Verwandter aus seiner Sippe.“

Diese Liste der Lösungs-Objekte enttäuscht in unserem Zusammenhang. Es ist nicht zu sehen, aufgrund welches der genannten Sachverhalte Boas als *gō'el* tätig werden soll. Denn keiner der soeben aufgelisteten Eventualfälle steht bei der erstmaligen Nennung des *gō'el* in 2, 20 zur Debatte. Dennoch ist ganz offenkundig: In dem Horizont, der durch das Löser-Sein des als großzügig-gütig erfahrenen Verwandten Boas eröffnet wird, sieht Noomi JHWHs *hesed* in bezug auf ihre Familie fortbestehen. Der *hesed*-Begriff – so sagten wir – schließt ungeschuldetes, unerwartetes, großzügiges, lebensförderliches Engagement zugunsten eines anderen ein. Und erinnern wir uns, daß Noomi einen solchen *hesed* ihren beiden Schwiegertöchtern in der ersten Szene als Vergeltung JHWHs gewünscht hat. Er sollte konkret erfahrbar werden im Finden von Ruhe im Haushalt eines neuen Gatten<sup>43</sup>. Worauf der Begriff der „Ruhe“ in diesem Zusammenhang zielt, wird aus Mi 2, 9 f. deutlich. Dort werden Frauen (von vielleicht „nach Jerusalem zur Zwangsarbeit verschleppten Männer[n]“<sup>44</sup>) samt ihren Kindern aus ihren behaglichen Häusern vertrieben, indem man ihnen zuruft: „Auf, fort mit euch! Denn dies ist für euch keine Ruhe mehr!“ Es geht also um den Lebensraum der als Gattin und Mutter rechtlich und sozial gesichert lebenden Frau. Doch für Rut, die eine Trägerin dieses Segenswunsches, die die Akteurin der Erzählung ist, steht die Erfüllung in der

<sup>43</sup> Zu Recht weist Baruch A. LEVINE, In Praise of the Israelite *Mispaḥa*: Legal Themes in the Book of Ruth, in: The Quest For the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall, Winona Lake 1983, 95–106, hier S. 98 Anm. 7, darauf hin, daß „Haus“ hier – wie öfter – die unmittelbare Familie meint, die ein gemeinsames Domizil bewohnt.

<sup>44</sup> Hans Walter WOLFF, Dodekapropheten 4 (BKAT XIV/4) Neukirchen-Vluyn 1982, 53.

„Ruhe“ noch aus<sup>45</sup>. Und zwar steht sie aus aufgrund ihres uneingeschränkt fortgesetzten *ḥesed*-Verhaltens gegenüber Noomi. So blitzt in Noomi die Gewißheit auf: JHWH hat uns seinen *ḥesed* nicht entzogen.

### 2.3.

Wochen vergehen. Nach Beendigung der Gersten- und der Weizenernte kommt Noomi auf ihre seinerzeitige Segensbitte zurück, Rut möge ein „Ruheplatz“, ein „Zuhause“<sup>46</sup>, zuteil werden, an dem es ihr gut ergeht (3, 1). Im Verfolg dieses Anliegens<sup>47</sup> erinnert sie für Rut die nächtliche Begegnung mit Boas auf der Tenne — die 3. Szene / das 3. Kapitel der Erzählung —, in deren Verlauf wiederum und letztmalig das Schlüsselwort *ḥesed* fällt. Dem im Schlaf aufschreckenden Boas gibt Rut sich zu erkennen mit den Worten: „Ich bin Rut, deine Magd. Breite deinen Gewandzipfel<sup>48</sup> über deine Magd, denn“<sup>49</sup> Löser bist du.“ Und er antwortete: „Gesegnet seist du von JHWH, meine Tochter. Du hast deinen letzten *ḥesed* (noch) besser getan als den ersten, indem du nicht den Burschen nachgelaufen bist, ob arm oder ob reich“ (3, 9 b. 10). — Sowohl die Aufforderung mit ihrer Begründung im Munde Ruts als auch der Segensspruch des Boas bedürfen näherer Erläuterung.

Die Rede ist vom Ausbreiten des Gewandzipfels über eine Frau, d. h. konkret vom Ausbreiten eines der Ecken des rechteckigen Tuches, das, auf verschiedene Weise getragen, als Mantel diente, aber auch des Nachts als Decke oder Schlafkamer Verwendung fand<sup>50</sup>. Das Ausbreiten einer Ecke dieses Manteltuches über eine Frau hatte in Israel wie anderswo im Alten Orient eine symbolische Bedeutung im Umkreis der Eheschließung, wie aus

<sup>45</sup> Das Nebeneinander des Ketib und Qerē von *y'sh* zeigt für R. Meir ZLOTOWITZ an, „that, although Naomi said ‚May He do‘ in the form of a prayer, she was fully confident that God would, indeed, reward their kindness“; vgl. Megillas Ruth. A New Translation with a Commentary Anthologized From Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources, Brooklyn N.Y. <sup>2</sup>1976, 72.

<sup>46</sup> Vgl. Fritz STOLZ, Art. *nāḥ*: THAT II (1976), 43—46, hier Sp. 45.

<sup>47</sup> Nach S. WAGNER, Art. *biqeq*, ThWAT I (1973), 754—769, hier Sp. 758, umfaßt das Suchen einer Ruhestatt hier „alle einzelnen Handlungen, die bis zur rechtlichen Sicherstellung der Ruth in der Gesellschaft führen“. Ebd. Sp. 762, möchte WAGNER hier *biqeq* mit seinen Beziehungsworten als einen Rechtsterminus fassen.

<sup>48</sup> Zur Textkritik vgl. Wilhelm RUDOLPH, Das Buch Ruth, das Hohe Lied, die Klagelieder (KAT XVII, 1—3), Gütersloh 1962, 55; Donald A. LEGGETT, The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth, Cherry Hill 1974, 192 f.; BHS z. St.

<sup>49</sup> Entgegen SASSON, Ruth, S. 81, ist die Konjunktion *ki* hier in begründendem Sinne zu übersetzen.

<sup>50</sup> Vgl. Paul JOÜON, Notes de lexicographie Hébraïque VI: Biblica 16, 1935, 201—204; Werner DOMMERSHAUSEN, Art. *kānāp*: ThWAT IV (1984), 243—246, hier Sp. 246, IV.



Ez 16, 8 hervorgeht. Mit der Aufforderung „breite deinen Gewandzipfel über deine Magd“ schlägt Rut dem Boas die Heirat vor. Vergleichsmaterial aus mesopotamischen Ehescheidungsurkunden macht in hohem Maße wahrscheinlich: Das Ausbreiten des Gewandsaumes über die Frau ist seitens des zukünftigen Ehemannes symbolischer Ausdruck erstens für die Ausweitung seiner Rechtsautorität auf die Frau, zweitens für seine Bereitschaft, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten<sup>51</sup>. Das symbolische Ausbreiten der Manteltuch-Ecke, zu dem Rut auffordert, sichert ihr, der verwitweten, kinderlosen Ausländerin, die nach alttestamentlichem Empfinden zu den *personae miserae* zählt<sup>52</sup>, also das zu, was sie am nötigsten braucht: Rechtsschutz und Lebensunterhalt. Dies wiederum trifft sich inhaltlich mit dem, was man von einem *gō'el* erwartet: das frühere Rechtsverhältnis in der Sippe wiederherstellen und somit die Lebensmöglichkeiten von Sippenmitgliedern schützen und fördern. Und daß Rut eben dies von Boas erwartet, weil er *gō'el* ist, sagt sie ihm auf den Kopf zu: „Denn du bist Löser!“ Das Fehlen jeglicher Näherbestimmung ist Absicht; Rut bezieht sich auf die seinerzeitige Enthüllung Noomis „Der Mann ist einer unserer Löser“ (2, 20). Der Appell an das Lösersein des Boas schließt also beide Frauen ein, Rut und Noomi.

Wie reagiert der als Löser um die Eheschließung gebetene Boas? Zunächst mit einem in den Segenswunsch gekleideten Kommentar: „Du hast deinen letzten *hesed* (noch) besser getan als den ersten, indem du nicht den Burschen nachgelaufen bist, ob arm oder ob reich“ (3, 9 b. 10). Boas weiß um das bisherige Verhalten Ruts gegenüber Noomi, wie er bereits bei der allerersten Begegnung erkennen ließ: „Es wurde mir genau berichtet, was du alles nach dem Tod deines Mannes für deine Schwiegermutter getan hast, wie du deinen Vater, deine Mutter und deine Heimat verlassen hast und zu einem Volk gegangen bist, das dir bislang unbekannt war“ (2, 11). Und dieses Verhalten wertet Boas jetzt ausdrücklich als Tun von *hesed*, fügen wir hinzu, von ungeschuldetem *hesed*, der nicht aufgrund eines Rechts-Pflicht-Verhältnisses erbracht ist, sondern als Geste einer Güte oder Freundlichkeit, „die ausserhalb dessen steht, was man erwarten kann . . ., und die ihren Grund allein in grossherziger Bereitschaft für den andern hat“<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Vgl. Paul A. KRUGER, The Hem of the Garment in Marriage. The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezek 16:8: Journal of Northwest Semitic Languages 12, 1984, 79–86.

<sup>52</sup> Vgl. z. B. Ex 22, 20–23; Dtn 10, 17–19; 24, 17–22; 27, 19; Jer 22, 1–5.

<sup>53</sup> STOEBE, Die Bedeutung des Wortes *hesed*, S. 248.

Boas spricht aber im selben Atemzug von einer Steigerung dieses ungeschuldeten *hesed*-Verhaltens. Es hat sich — seiner Überzeugung nach — soeben ereignet, also in der Heiratsaufforderung Ruts, die an sein Löser-Sein appelliert. Vers 3, 10 b umschreibt es: Rut ist rechtlich gesehen frei, zu jedem heiratsfähigen Mann zu gehen, wer er auch sein mag. Sie aber hat sich in freier Entscheidung<sup>54</sup> dem zugewandt, der von Noomi als „einer unserer Löser“ qualifiziert wurde. An ihn appelliert sie in seiner Eigenschaft als *gō'el*, um die Ehe zu erbitten, eine Ehe, die nach Lage der Dinge die Lebensmöglichkeiten auch Noomis fördern soll. Darin sieht Boas ein *hesed*-Verhalten, dessen Wurzelgrund in gesteigertem Maß in großzügiger Bereitschaft für die/den andere(n) liegt. Die Entscheidung des Boas folgt auf dem Fuß: „Alles, was du sagst<sup>55</sup>, will ich tun“ (vgl. 3, 11). Und die Verwirklichung dieser Zusage, die in der 4. Szene als Rechtsverhandlung im Stadttor erfolgt, zeigt: Boas hat in jener Nacht auf der Tenne nicht nur das *hesed*-Verhalten Ruts ideell gewürdigt, sondern er hat sich seinerseits als *gō'el* zu einem ebenso großzügigen Verhalten um des anderen willen herausfordern lassen<sup>56</sup>. Er ist bereit, den ersten aus der Ehe mit Rut hervorgehenden Sohn dem verstorbenen Mann Ruts zurechnen zu lassen, „um den Namen des Verstorbenen auf seinem Erbbesitz wieder erstehen zu lassen, damit der Name des Verstorbenen nicht verschwinde unter seinen Verwandten und aus dem Tor seines Heimatortes“ (4, 10; vgl. V. 5). Nach damaligem Verständnis haftet nämlich der Name eines *pater familias* eng an seinem Grundbesitz, wie Num 27, 4 zu erkennen gibt: stirbt ein *nah'lā*-Besitzer ohne Sohn, so erlischt sein Name. Denn „Name“ umschreibt nicht nur die Benennung einer Person, sondern auch deren durch Nachkommen-schaft gesicherten Besitz<sup>57</sup>.

Um den Entschluß des Boas verstehen und würdigen zu können, sind weitere Implikationen zu bedenken. Das *altisraelitische Recht* kennt die sogenannte *Schwagerehe*, auch *Levirat* genannt. Die Rechtsinstitution des *Levirats* wird in Gen 38 vorausgesetzt und in Dtn 25, 5–10 rechtlich fixiert. Dort heißt es: „Wenn zwei Brüder zusammen wohnen und der eine von ihnen stirbt und keinen Sohn hat, soll die Frau des Verstorbenen nicht die Frau eines fremden Mannes außerhalb der Familie werden. Ihr Schwager soll sich ihrer annehmen, sie heiraten und die Schwagerehe mit ihr vollziehen. Der erste Sohn, den sie gebiert, soll den Namen des verstorbe-

<sup>54</sup> Wie dies erzählerisch zum Ausdruck kommt, verdeutlicht CAMPBELL, a. a. O., S. 137.

<sup>55</sup> Zur Textkritik vgl. RUDOLPH, a. a. O., z. St., bzw. S. 52 f. zu 3, 5.

<sup>56</sup> Insbesondere Phyllis TRIBLE hat Boas „as re-actor to the initiative of this woman“ gezeichnet; vgl. DIES., *A Human Comedy*, a. a. O., S. 178 f.

<sup>57</sup> Vgl. dazu ausführlicher BOHLEN, *Der Fall Nabot*, S. 328–335.

nen Bruders weiterführen. So soll dessen Name in Israel nicht erlöschen“ (Dtn 25, 5 f.). Die seit Jahrzehnten vehement geführte Diskussion um dieses Rechtsinstitut und seine Relevanz für das Buch Rut, auch in Verbindung mit dem Löserecht bzw. der Lösepflicht, müssen wir hier ausblenden<sup>58</sup>. Desgleichen können die Einzelheiten der komplizierten Rechtsmaterien, die im Verlauf der Verhandlung im Tor zur Sprache kommen, an dieser Stelle nicht ausgebreitet werden. Lediglich auf eines kommt es im hiesigen Argumentationszusammenhang an: In der Ruterzählung geht es nicht um eine Leviratsehe nach Maßgabe von Dtn 25, 5–10. Denn weder Boas noch der nächstverwandte Löser sind Schwäger von Rut, auch nicht von Noomi. Zudem ist Rut zugestandenermaßen völlig frei in der Wahl eines neuen Gatten<sup>59</sup>. Man muß also von einer Ehe sprechen, die Boas aus freiem, jedoch responsorischem Entschluß, ohne Vorliegen der rechtserheblichen Bedingungen, im Geist und mit den Rechtsfolgen des Levirats schließt. Er handelt als angerufener Löser, der durch das *hesed*-Verhalten Ruts zu ebenso großherzigem *hesed*-Verhalten motiviert wird, das im überraschenden Rückgriff auf das Rechtsinstitut des Levirats für die Elimelech-Familie ein „Weiterleben“ eröffnen will.

Was dadurch letztendlich ermöglicht wird, verdeutlicht die Schlußszene der Erzählung in den kraftvollen Farben eines Diptychons: Auf dem einen Flügel des Bildes sehen wir Boas mit der ihm angetrauten Rut. Sie, die vormals als Gattin des Machlon eine *'eset hajil* war<sup>60</sup>, eine tüchtige Frau von hohem Ansehen, sie ist wiederum die Gemahlin eines *'is gibbôr hajil* geworden, die angesehene Gattin eines freien grundbesitzenden Vollbürgers; sie hat ihren früheren Rechtsstatus, den sie durch den Tod ihres kinderlos verstorbenen Mannes verloren hatte, wiedererlangt, sogar inmitten eines

<sup>58</sup> Aus der Fülle der Literatur sei — neben den Kommentaren — verwiesen auf: Donald A. LEGGETT, *The Levirate and Goel Institutions*, a. a. O.; D. R. G. BEATTIE, *Ruth III: Journal for the Study of the Old Testament* 5 (1978) 39–48; Jack M. SASSON, *Ruth III: A Response*: ebd. S. 49–51; DERS., *The Issue of ge'ullah in Ruth*: ebd. S. 52–64; D. R. G. BEATTIE, *Redemption in Ruth, and Related Matters: A Response to Jack M. Sasson*: ebd. S. 65–68; Eryl W. DAVIES, *Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage*: *Vetus Testamentum* 31, 1981, 138–144, 257–268; DERS., *Ruth IV 5 and the Duties of the go'el*: *Vetus Testamentum* 33, 1983, 231–234; Hans-Friedemann RICHTER, *Zum Levirat im Buch Ruth*: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95, 1983, 123–126; Dale W. MANOR, *A Brief History of Levirate Marriage as It Relates to the Bible*: *Restoration Quarterly* 27, 1984, 129–142.

<sup>59</sup> Darin ist SASSON, *Ruth*, S. 132–134, voll zuzustimmen. Doch unerfindlich bleibt bei SASSON, wieso Boas auf den Gedanken kommt, „to consider the first son born to him and Ruth as Mahlon's heir“ (S. 134). Die entsprechende Deklaration „before a legally constituted assembly“ (S. 134) muß doch wohl in der Analogie zu dem bestehenden Rechtsinstitut des Levirats ihren konzeptuellen Ursprung haben.

<sup>60</sup> Vgl. SASSON, *Ruth*, S. 87 f.

ihr zuvor fremden Volkes. Indem Boas ihr dies ermöglicht hat, erwies er sich als wirklicher *gō'el*. Der Wunsch Noomis, JHWH möge ihr *hesæd* erweisen, indem er ihr „Ruhe“ im Hause eines Gatten gewähre (vgl. 1, 9), ist in Erfüllung gegangen in dem Volk, das sie in ihrem *hesæd*-Verhalten gegenüber Noomi als das ihrige erwählt hat (vgl. 1, 16)<sup>61</sup>. Nicht genug damit: Was Rut zuvor versagt blieb, ist ihr nun gewährt: Der Gott Noomis, den Rut als den ihren anerkannt hat (vgl. 1, 16), JHWH, hat ihr Empfängnis geschenkt; sie hat einen Sohn geboren (vgl. 4, 13).

Der andere Flügel des Schlußbildes stellt anschaulich dar, wie sich das *hesæd*-Verhalten des Boas auch zugunsten Noomis auswirkt: Sie, die eingangs den Frauen Betlehems zurief: „Nennt mich nicht mehr ‚Liebliche‘, sondern ‚Bittere‘“ (1, 10), sie nimmt nun den lobpreisenden Segenswunsch der Frauen Betlehems entgegen. Die Frauen feiern die Geburt dieses Kindes als ein Ereignis, das das Leben in Noomi zurückkehren lassen wird, das bis ins hohe Alter gesichert erscheint (vgl. 4, 15). Auch sie wird künftig nicht mehr die schutz- und kinderlose Witwe sein, die sie geworden war (vgl. 1, 5). Sondern in dem Neugeborenen ist ihr durch das *hesæd*-Tun des Boas ein wirklicher Enkelsohn geschenkt. Dieser wird einst für sie sorgen, und zwar mit Hilfe des zwischenzeitlich treuhänderisch durch Boas verwalteten Erbbesitzes, der ihm von seinem „gesetzlichen“ Vater Machlon, Sohn des Elimelech, zufällt. Dies wiegt für sie soviel wie das Sich-Verlassen-Können auf die Alterssicherung durch den eigenen Sohn (vgl. 4, 17)<sup>62</sup>.

### 3.

Wir haben den Weg einer betlehemitischen Familie verfolgt, deren Mitglieder auf der Flucht vor dem Hunger im Ausland Zuflucht suchten<sup>63</sup>. Doch statt des erhofften Überlebens wird der Tod ihr Teil, Schlag auf Schlag. Das Hinscheiden des Vaters, das Sterben der beiden Söhne, die keine Nachkommen hinterlassen, wird so knapp in einem Atemzug resümiert, daß hier die erzählerische Absicht der Zuspitzung deutlich wird: „Übrig

<sup>61</sup> Vgl. MEINHOLD, Theologische Schwerpunkte, S. 132: „Sie gehört schliesslich in den unverkürzten Bereich Jahwes, wobei Land, Volk und Geschichte Israels eingeschlossen sind.“

<sup>62</sup> Zur Altersversorgung der Eltern durch ihre Kinder vgl. Reinhold BOHLEN, Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit (TThSt; 51), Trier 1991, 246–249.

<sup>63</sup> Sie teilten somit das Schicksal eines Abraham (vgl. Gen 12, 10), eines Isaak (Gen 26, 1–3), der Jakob-Familie (vgl. Gen 47, 4).

blieb die Frau ohne ihre beiden Kinder<sup>64</sup> und ohne ihren Mann“ (1, 5 b); mit ihr, der Vereinsamten, muß die Familie erlöschen.

Diese dunkle Eingangsszene hellt sich im Verlauf der Erzählung zum doppelflügeligen Hoffnungsbild des Schlusses auf. Wodurch? Durch großherziges *hesed*-Verhalten, das durch JHWH vergolten wird. Mehrfach ist aufgefallen: Die in der Rutrolle enthaltenen Hinweise auf bestehende Rechtsinstitutionen lassen sich mit anderen biblischen Texten nicht genau zur Deckung bringen. Baruch A. Levine hat daraus vor einigen Jahren eine meta-legale Haltung des Verfassers erschlossen<sup>65</sup>. Dieser habe eine Erzählung geschaffen, in der die letzten Absichten mehrerer ineinandergreifender Rechtsinstitutionen, die alle eine Verantwortung des Familienclans zum Ausdruck bringen, auf staunenswerte Weise verwirklicht werden. Doch die Verwirklichung übersteige jeweils die strikten Grenzen der Anwendbarkeit der in Frage kommenden Rechtsbestimmungen, dies gelte sowohl für die Institution der *g'e'ullā* wie des Levirats. Diese Beobachtungen Levines weisen m. E. den richtigen Weg, lassen jedoch die eigentliche Triebkraft nicht deutlich werden. Es sind nicht die Rechtsprinzipien, etwa des *g'e'ullā*-Systems, welche die Akteure aus sich zum Handeln stimulieren<sup>66</sup>, denn diese Prinzipien waren z. B. auch dem erstberechtigten Löser vertraut, der sich aber nicht engagiert! Die Triebkraft des ganzen Geschehens liegt vielmehr im *hesed* Ruts und Boas' begründet: In der beständigen, sich ausweitenden *hesed*-Haltung der Moabiterin Rut und dem dadurch herausgeforderten einfallsreichen *hesed*-Handeln des Betlehemiters Boas wirkt sich Gottes *hesed* gegenüber den Lebenden und den Toten der Elimelech-Familie aus.

Das alles könnte wohl kaum in einen nüchternen Lehrsatz eingefangen werden, in eine weisheitliche Sentenz oder in eine mahnende Paränese. Wird doch einerseits — überraschend-provozierend — in der patriarchalen Gesellschaft der Erzählsituation und ihren patrilinearen Rechtsstrukturen die als beispielhaft vorgestellte Haltung vorrangig von einer Frau demon-

<sup>64</sup> Nur an dieser Stelle der hebräischen Bibel bezeichnet *yelēd* einen verheirateten Mann. Die Kommentatoren weisen zu Recht darauf hin, daß die Wortwahl eine Inklusion mit 4, 16 entstehen läßt. Vgl. etwa HUBBARD, a. a. O., S. 96.

<sup>65</sup> Vgl. Baruch A. LEVINE, In Praise of the Israelite *Mispāhā*: Legal Themes in the Book of Ruth, in: The Quest For the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall, Winona Lake 1983, 95–106.

<sup>66</sup> Gegen LEVINE, a. a. O., S. 104. Auf den *hesed* kommt LEVINE erst in den beiden letzten Sätzen seines Aufsatzes zu sprechen: „Hesed was the virtue of the Israelite *mispāhā*, and human acts of kindness were fully rewarded by God's *hesed*. This was the experience of Ruth, the Moabite woman“ (a. a. O., S. 106).



striert<sup>67</sup>. Sie ist zudem Angehörige eines in den Schriften Israels höchst ambivalent beurteilten<sup>68</sup> Volkes, dessen Glieder nach Dtn 23, 4 nicht in die Versammlung des Herrn aufgenommen werden dürfen, „auch nicht in der zehnten Generation“. Andererseits läßt die Erzählung aber auch keinen Zweifel daran, daß Ruts Haltung ihr Echo im *hesæd*-Verhalten eines Mannes finden muß, um wirkliche Zukunft zu eröffnen. Das erzählerisch am Schicksal einer Familie und insbesondere zweier Frauen überzeugend entwickelt zu haben, trägt sicherlich zum vielgerühmten Charme der Rutrolle bei.

Doch die Absicht zielt weiter, wie zwei Beobachtungen erkennen lassen: Erstens tragen alle Akteure der Erzählung *sprechende*, d. h. ein Programm zum Ausdruck bringende Namen<sup>69</sup>, die als Personennamen nur hier in der hebräischen Bibel begegnen<sup>70</sup>. Zweitens agieren sowohl Rut als auch Boas auf der Hintergrundfolie von Kontrastpersonen. Beide Kontrastgestalten, Orpa und der nächstverwandte Löser, handeln rechtlich einwandfrei, dem gesunden Menschenverstand und der konventionellen Plausibilität entsprechend. Sie ziehen sich daher auch keinen Tadel des Erzählers zu. Gleichwohl macht die Erzählung deutlich: Ihre Entscheidungen fördern nicht das Leben der Elimelech-Familie. Rut und Boas hingegen entscheiden sich frei, ohne dazu verpflichtet zu sein, für einen anderen Lebensentwurf, der sich von großherzigem *hesæd* bestimmen läßt, von der gütigen Bereitschaft, für den anderen dazusein. Insofern die Rutrolle erzählend zu eben solchem Verhalten anspornen und ermutigen will, darf sie als Beispiel einer narrativen Ethik bezeichnet werden<sup>71</sup>. Daß ihre Modellcharaktere König Davids Vorfahren sind, will als personaler Motivationsimpuls wirken, der die didaktische Intensität der Erzählung verstärkt: Der in der Familie des Elimelech von Rut und Boas geübte *hesæd*<sup>72</sup> hat gottgeschenkte Auswirkungen über den Familienverband hinaus.

<sup>67</sup> Dieses Moment nährt Überlegungen, die Urheberchaft einer Verfasserin in Erwägung zu ziehen. Vgl. z. B. Norman K. GOTTWALD, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia 1985, 557: „It is not difficult to imagine that this story was framed by a woman confidently at home in her social world.“

<sup>68</sup> Vgl. zusammenfassend Stefan TIMM, *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten (Ägypten und Altes Testament; 17)*, Wiesbaden 1989, 1.

<sup>69</sup> Vgl. besonders BRUPPACHER, a. a. O., S. 16–18.

<sup>70</sup> Sollte der Name Boas tatsächlich mit arabischem *bagz* „Geistesschärfe“ zusammenzubringen sein, so könnte hierin durchaus ein Hinweis auf die Findigkeit seines (*hesæd*-) Handelns liegen; vgl. BRUPPACHER, a. a. O., S. 17.

<sup>71</sup> Vgl. das Stichwort bei ZENGER, a. a. O., S. 22.

<sup>72</sup> Daß der soziale Parameter der Ruterzählung jener der *mišpaḥā* ist, also des patriarchal bestimmten Familienverbandes, betont LEVINE, a. a. O., S. 98, nachdrücklich.

Die situativen, gesellschaftlichen und rechtlichen Koordinaten der Erzählung gehören einer vergangenen Zeit an; sie sind weithin nicht mehr diejenigen, die unsere Gegenwart bestimmen. Und doch will das Offenbarungswort der Heiligen Schrift gerade in seiner geschichtsgebundenen Gestalt auch unser Leben erreichen. In unserem Fall genügen dazu Stichwörter wie „Menschen auf der Flucht vor dem Hunger“, „Aufnahme von Ausländern“, „sorgendes Dasein für den/die andere(n)“, „rechtliche und soziale Sicherung für Frauen“, um sich in der eigenen Gegenwart der Einladung zu einem Lebensentwurf gegenüber zu sehen, für den die narrative Ethik der Rutrolle wirbt. Daß solches Leben dem erlösenden Handeln Gottes den Weg bereitet, bleibt erzählerisch für immer mit dem Namen der Moabiterin Rut verbunden<sup>73</sup>, der das Matthäusevangelium (1, 5) wohl auch daher einen unwiderruflichen Platz im Stammbaum Jesu Christi zugewiesen hat.

<sup>73</sup> Wenn Dietmar MIETH, *Narrative Ethik: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22, 1975, 297–326, hier S. 326, in bezug auf Lk 10, 25–37 feststellt: „Jesus aber hat so erzählt, daß sich dadurch etwas verändert hat. Was er gemeint hat, läßt sich ohne die Nacherzählung des Gleichnisses gar nicht sagen. Darin liegt die Unauswechselbarkeit des Narrativen in der Ethik und der kritische Maßstab alles Nacherzählens“, so darf dies — *mutatis mutandis* — auch für den Verfasser der Rutrolle in Anspruch genommen werden.

## Der weiße Fleck in *Dei Verbum*, Artikel 12<sup>1</sup>

Als wir, Notker Füglistner und ich, uns in den sechziger Jahren, unmittelbar nach dem II. Vatikanischen Konzil, als junge Exegeseprofessoren in Rom kennenlernten, erwarteten unsere Studenten von uns, daß wir nun jene neuzeitliche Bibelwissenschaft trieben, die unseren Vorgängern und älteren Kollegen untersagt gewesen war. Wir selbst waren uns manchmal gar nicht so sicher, wie eine katholische Bibelauslegung aussehen sollte, die nicht nur alles Liegegebliebene aufarbeitete, sondern wirklich gut war — denn als Insider kannten wir ja auch durchaus die vielen Unausgegorenheiten, Vorläufigkeiten, Eitelkeiten und Versessenheiten, die es, wie bei jeder Wissenschaft, auch bei der internationalen Bibelwissenschaft gibt. Manches wurde uns damals angesonnen, auch im Namen des Konzils, das uns eher beunruhigte — weil wir eher Mode und Zeitgeist rochen als einen *odor biblicus*. So verband uns zum Beispiel der Kampf für die Psalmen. Wir versuchten, bei den nachkonziliaren Reformen für das Stundengebet den vollen Psalter zu retten. Wir haben diesen Kampf verloren. Im Namen des Konzils sind aus sogenannten pastoralen Gründen die sogenannten Fluchpsalmen und Fluchverse geopfert worden<sup>2</sup>.

Mir wurde damals deutlich, daß dieses Konzil noch keineswegs zu Ende war. Daß über den bleibenden Sinn seiner Sätze und über die Rangordnung seiner oft unverbundenen Aussagen vielmehr erst im Lauf einer Auslegungsgeschichte entschieden würde, die noch kaum begonnen hatte. Sie wiederum war in die Hand der Theologen gegeben, noch mehr in die kirchlicher Autoritäten. Vielleicht sollte sie auf die Dauer noch am meisten von langsamen Grundwellen des gläubigen Bewußtseins bestimmt werden, die das eine Wort des Konzils hochtragen, ein anderes tief ins Vergessen hinabspülen würden. Hinter und in allem wirkt der Geist, der die Kirche lenkt. Aber er wirkt in solchen Prozessen.

<sup>1</sup> Festvortrag bei der Überreichung einer Festschrift an Notker Füglistner am 13. März 1991 in Salzburg. Leicht überarbeitet und durch Anmerkungen ergänzt. Abgekürzt zitiert: AS = Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. (Rom III, 3 1974; IV, 1 1976; IV, 2 1977; IV, 5 1978); GRILLMEIER = A. GRILLMEIER, Kommentar zum III. Kapitel [von *Dei Verbum*], in Lexikon für Theologie und Kirche<sup>2</sup>. Zusatzband: Das Zweite Vatikanische Konzil II (Freiburg 1967) 528-558.

<sup>2</sup> Es wurden auch andere Begründungen angegeben, zum Beispiel, daß es ja nicht um das Mönchsgebet gehe, sondern um das der Weltpriester und des ganzen christlichen Volkes. Da gelte eher die Tradition des Stundengebets der Kathedralen, und die sei stets selektiv gewesen. Aber war dort die Selektion insgeheim markionitisch gesteuert? Wurden auch die ausgewählten Psalmen noch verstümmelt?



Notker Füglistner hat damals einen Artikel in den „Stimmen der Zeit“ betitelt: „Vom Mut zur ganzen Schrift.“<sup>3</sup> Erst im Untertitel nannte er das eigentliche Thema: „Zur vorgesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen römischen Brevier.“ Letztlich ging es ihm nicht um die Fluchpsalmen. Er litt um die „ganze Schrift“. Deshalb stand das im Haupttitel. In dem Aufsatz hieß es: „Die ganze Schrift ist der Kontext, der die einzelne Aussage determiniert, modifiziert, relativiert, in und aus dem sie Stellenwert und Sinn, Bedeutung und Funktion erhält.“<sup>4</sup> Dafür zitierte er die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums, *art. 12* und *art. 16*.<sup>5</sup> Wir waren uns dessen sicher, daß wir nicht nur die zweitausendjährige Tradition der Kirche, sondern auch das Konzil selbst auf unserer Seite hatten. Doch diejenigen, die mit der Zensurschere den Psalmenbetern ihre Psalmen zusammenschnitten, waren auch überzeugt, im Geiste des Konzils zu handeln.

Ich will jetzt nicht beim Thema „Fluchpsalmen“ bleiben. Wohl aber bei dem an diesem Thema brisant werdenden Thema der „ganzen Schrift“. Daß weder Notker Füglistner noch ich noch andere ihm damals Gehör verschaffen konnten, lag neben anderem sicher an zwei Dingen. Einerseits am Stand der damaligen Bibelwissenschaft — darüber gleich. Andererseits daran, daß das Konzil selbst an einer wichtigen Stelle, wo es von der Ganzheit der Schrift handelt, fast ein wenig in Atemnot zu geraten scheint. Seine Sprache klingt da fast, als wisse es nicht weiter. Ich denke an den von Notker Füglistner selbst zitierten *art. 12* im dritten Kapitel von „*Dei Verbum*“. Er ist eine kleine Analyse wert.

### I. Ein weißer Fleck in *Dei Verbum*

Innerhalb von Kapitel III geht der *art. 11* voraus. Er enthält, in knappster Form, eine „Inspirationslehre“. Der *art. 12* zieht aus ihr die Folgerungen für die Auslegung der Bibel. Gehandelt wird, wie dann auch der Schlußsatz des Artikels zeigt, vom professionellen Schriftausleger, nicht also vom Pfarrer auf der Kanzel oder vom Gesprächspartner im Bibelkreis. Sie legen auch die Bibel aus. Sie sind in „*Dei Verbum*“ auch keineswegs vergessen<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> StdZt 184 (1969) 186—200.

<sup>4</sup> Ebd. 197.

<sup>5</sup> Ebd. 198, Anm. 32.

<sup>6</sup> Um sich ein Bild der Lehre der Konstitution von der Auslegung der Schrift in allen ihren Dimensionen zu machen, muß man *Dei Verbum* als ganzes befragen. Ich sage das, obwohl auf dem Konzil im Zusammenhang mit *art. 12* oft über Bibelauslegung als ganze, nicht nur über deren wissenschaftliche Sondergestalt, gesprochen wurde. Vor allem die eindrucksvolle Rede des unierten Erzbischofs Neophytus EDELBY in der 94. Generalversammlung (AS III, 3 306—309) brachte bei der Diskussion dieses Artikels die volle

Aber hier geht es, wenn vom *interpres Sacrae Scripturae*, dem „Ausleger der Heiligen Schrift“ die Rede ist, um den Exegese professor im Hörsaal. Um seinen Vortrag, vor allem aber um seine vorausgehende und mitlaufende Erkenntnisbemühung. Deren Ziel ist: *ut perspiciat, quid Ipse [= Deus] nobiscum communicare voluerit*. Der Exeget soll zu erkennen versuchen, „was Gott uns als sein Wort sagen will, wodurch er mit uns in Gemeinschaft treten will“ — beides steckt in *nobiscum communicare*<sup>7</sup>. Diese Zielsetzung der Exegese ist entscheidend für alles, was folgt.

Die Arbeit des Exegeten ist: *investigare*, „untersuchen, forschen“. Das ist das neolateinische Wort für „Wissenschaft“ und „Forschung“<sup>8</sup>. Dieses Wort steht über allem, was folgt. Es öffnet eine Tür, und in den Raum hineingerufen sind: Bücher, Artikel, Fußnoten; Ursprachen; immer neues Suchen nach neuen Quellen und Techniken der Erkenntnis; Rationalität und nüchterne Klarheit; öffentliche Rechenschaftsablage über die Gründe für das, was man sagt; Angabe von Bedingungen für die mögliche Falsifikation von Thesen, die man aufstellt; Disput; auch Hypothese und vorentwerfende Vermutung. Nichts davon ist ausgeschlossen beim Wort *investigare*.

Was soll der Fachexeget also zu erforschen versuchen? Es werden zwei Dinge genannt: *quid historiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit*. Mit der Technik wissenschaftlicher Erkenntnis-

---

Hermeneutik der frühen Kirche und der ostkirchlichen Tradition zur Sprache. Es ist wohl auch ein Mißverständnis, wenn sich der ausgezeichnete Aufsatz von H. RIEDLINGER, Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutische Weisung der dogmatischen Konstitution „*Dei Verbum*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: W. LÖSER u. a. (Hrg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie (Würzburg 1985) 423–450, als Auslegung von *art. 12* versteht. Riedlinger handelt vom vollen Verstehen der Bibel im Glauben, nicht nur von der davon zwar umfänglichen, aber daraus noch einmal herauszudifferenzierenden reflex-wissenschaftlichen Bibelauslegungen. Für meine Sicht des Gesamtvorgangs christlichen Schriftverstehens und des Ortes der Bibelwissenschaft innerhalb desselben vgl. N. LOHFINK, Das Alte Testament christlich ausgelegt. Eine Reflexion im Anschluß an die Osternacht (Meitingen und Freising 1988).

<sup>7</sup> Textgeschichtlich ist aus einem „*nobis communicare*“ nur um der besseren Latinität willen ein „*nobiscum communicare*“ gemacht worden. Vgl. AS IV, 5 710 (Kommissionsstellungnahme 13). Doch im Kontext der gesamten Lehre der Konstitution über das Wesen von Offenbarung und Schrift ist meine Doppeldeutigkeit wohl berechtigt.

<sup>8</sup> Bis zur Textfassung von 1963 (GRILLMEIER: D) bezog *investigare* sich auf jeden Fall nur auf historisch-kritische Forschung. Erst die Anreicherung des Textes ab 1964 (GRILLMEIER: E-G) läßt hier überhaupt Fragen aufkommen. Doch im Erweiterungsbe- reich des Textes wird nach einer umfassenden Aussage über Bibellektüre und -auslegung überhaupt (*cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit*) mithilfe des neolateinisch ebenfalls für wissenschaftliches Tun benutzten Wortes *eruere* „ausgraben, ans Tageslicht bringen, ermitteln, erforschen“ die mit *investigare* gegebene Eingrenzung des Gesichtspunkts wiederhergestellt (*ad recte sacrarum textuum sensum eruendum*).

findung soll erarbeitet werden: Erstens die Aussageintention der biblischen Autoren von damals; zweitens das, was der hinter ihnen stehende und durch sie sprechende Gott sagen will. Vom Anfang des Satzes her noch genauer: was Gott nicht den Menschen damals sagen wollte, sondern uns heute sagen will. Zwei Formulierungen also nebeneinander. Wie verhalten sie sich zueinander? Meinen sie dasselbe, etwa wie die zwei Glieder eines Parallelismus in manchen Psalmen? Dann wäre das, was der einzelne biblische Verfasser damals seinen Adressaten sagen wollte, genau das, was Gott uns heute sagen will. Der Exeget könnte die doppelte Aufgabe in einem einzigen Aufwasch erfüllen. Oder spricht das Wort Gottes an uns heute etwas aus, was man zwar vom Wort des einzelnen biblischen Schriftstellers an seine Adressaten von damals nicht loslösen und an ihm vorbei niemals vernehmen kann, was aber dann doch noch einmal umfassender ist, alles in größerem Bogen überwölbend? Dann wären zwei Arbeitsgänge des Exegeten angezielt. Der zweite baute zwar auf dem ersten auf, doch er wäre noch einmal etwas Neues. Aus dem Wortlaut des ersten Satzes von art. 12 kann man zwischen den beiden Verständnismöglichkeiten nicht entscheiden. Das „und“ bleibt offen. Es kann additiv, es kann identifizierend sein.

So gilt zunächst einmal: Der professionelle Ausleger der Bibel hat die Aufgabe, auf rational-wissenschaftliche Weise zu erforschen, welche Aussageintention die einzelnen biblischen Schriftsteller zu ihrer Zeit hatten. Dann gabeln sich die Verständnismöglichkeiten. Entweder: Ebendarin erforscht er, was Gott durch die Autoren von damals uns heute sagen will. Oder: Darüber hinaus hat der Exeget die Aufgabe, zu erforschen, was Gott durch die damalige Aussage hindurch vielleicht Größeres und Deutlicheres uns heute sagen will.

Aus der Geschichte des Konzilstextes wissen wir, weshalb es zu dieser doppelten Formulierung kam<sup>9</sup>. Die alte christliche Auslegungstradition kannte als einen Schriftsinn, der den historischen Sinn überwölbt, den geistlichen (oder „allegorischen“) Sinn der Schrift, genauer: die neutestamentliche Neulesung des Alten Testaments. In unserem Jahrhundert, wenn man nicht gerade Jean Daniélou, Henri de Lubac oder Hans Urs von Balthasar hieß, hat man sich dieser alten Theorien geschämt, sie aber trotzdem als zu heilig empfunden, als daß man sie einfach hätte vergessen

<sup>9</sup> Die Doppelung findet sich erst in der Fassung vom Frühjahr 1964 (GRILLMEIER: E). Die Vorstufen des Satzes führen letztlich auf *Divino afflante Spiritu* zurück. Stets war im Zusammenhang nur von der Aussageintention der biblischen Autoren die Rede. Die „Relatio“ bemerkt zur vorgenommenen Erweiterung: *Iure desiderabatur ab E/223; E/2166; E/313, ut praeter hermeneuticam mere rationalem locutio fiat etiam de principiis theologicis hermeneuticae (sensus a Deo intentus, analogia fidei, traditio). Quod factum est in fine paragraphi (AS III, 3 92).* Die Erweiterung im Eingangssatz hängt also mit Textelementen gegen Ende des Artikels zusammen.

können. Deshalb haben einige katholische Exegeten eine irgendwie ähnliche Theorie entwickelt, die aber nun den verschiedenen Schriftsinnen verschiedene Methoden zuordnete. Es war die Theorie vom *sensus plenior*<sup>10</sup>. Nach ihr gibt es zunächst die Aussageintention der biblischen Schriftsteller. Sie ist mit historisch-kritischer Wissenschaft zu erforschen. Dann gibt es darüber hinaus, zumindest für manche Stellen des Alten Testaments, noch eine zunächst verborgen gebliebene, vollere Aussageintention Gottes. Sie trat erst durch spätere biblische Schriften, oder gar erst durch die Kirchenväter oder die kirchliche Auslegungstradition zutage. Ihr gegenüber versagt die moderne Wissenschaft. Diesen *sensus plenior* kann man nur glaubend entgegennehmen, aus den genannten späteren Textbereichen. So etwa als einer der letzten direkt vor dem Konzil der bekannte amerikanische Johanneskommentator Raymond E. Brown in seiner nicht ganz so bekannten Doktorarbeit<sup>11</sup>.

Wir wissen, daß die Frage des *sensus plenior* in den Vorbereitungskommissionen von *Dei Verbum* diskutiert worden und daß die Doppelgestalt der Formulierung aus dieser Diskussion hervorgegangen ist<sup>12</sup>. Man wollte den Horizont dieser Frage eröffnen. Doch zugleich war man fest entschlossen, das Konzil zu dieser damals umstrittenen, heute fast schon vergessenen Theorie keine Stellung beziehen zu lassen, weder positiv noch negativ<sup>13</sup>. Man hat auch keine Änderungsvorschläge, die in einer Zwischenabstimmung am 21. September 1965 eingereicht wurden und den Text in der einen oder der anderen Richtung festgelegt hätten, akzeptiert. Es blieb bei der schwebenden Aussage<sup>14</sup>. Wir sollten das auf keinen Fall als übersubtil empfinden. Die Verfasser dieses Konzilstextes haben so differenziert gedacht. Wichtig scheint mir bei dem ganzen für uns heute nicht, daß damit ein Platz für die Diskussion der Theorie vom *sensus plenior* offengehalten wurde, sondern daß dadurch die in der Theorie vom *sensus plenior* aufgegriffene Problematik, die schon die des geistlichen Sinns der Kirchenväterauslegung war, präsent bleibt. Einzelne Konzilsväter, wie etwa Erzbischof Edelby, dachten sowieso von der alten Tradition her. Der Bibelwissenschaftler soll in seiner Arbeit von dieser Problematik also mitbestimmt sein.

<sup>10</sup> Der Name stammt von A. FERNÁNDEZ, *Institutiones Biblicae* (Rom 1925) 306 f.

<sup>11</sup> R. E. BROWN, *The „Sensus Plenior“ of Sacred Scripture* (Diss. Baltimore 1954). Vgl. dazu R. B. ROBINSON, *Roman Catholic Exegesis since Divino Afflante Spiritu: Hermeneutical Implications* (SBLDS 111; Atlanta 1988).

<sup>12</sup> Nach GRILLMEIER 539 f. war der Anlaß die Diskussion über den *sensus plenior*. Vgl. auch ebd. 552. Alois Grillmeier war der Sekretär der zuständigen Subkommission.

<sup>13</sup> Die „*Relatio*“ über die Texterweiterung bemerkt: *Abstrahitur autem a solvenda quaestione de „sensu plenior“* (AS III, 392).

<sup>14</sup> AS IV, 1 359 (*Relatio* zu B); IV, 5 710 (*Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinati*, zu 15).

Der Satz, mit dem ich mich bisher allein beschäftigt habe, war der Einleitungssatz von art. 12. Als Einleitungssatz macht er mit der doppelten Aufgabenbestimmung für die Exegese zugleich eine Dispositionsangabe für den Rest des Artikels. Das zeigt sich, wenn man weiterliest. Es geht zunächst um die erste Aufgabe des Exegeten, die Erforschung der Aussageintention der biblischen Verfasser. Das Stichwort wird explizit aufgegriffen: *Ad hagiographorum intentionem eruendam inter alia etiam genera litteraria respicienda sunt*. „Bei der Bestimmung der Aussageintention der Autoren muß, unter anderem (hier wird also keine volle Methodologie entwickelt, es werden aktuelle Beispiele gebracht), auf die literarischen Gattungen geachtet werden.“ Dieser Satz wird in einem zweiten Satz begründet. Man achte auf die Begründungspartikel *enim*.

Dann folgt ein neuer Abschnitt. Er geht noch nicht zu einem neuen Thema über, sondern bleibt bei der Erforschung der Aussageintention der biblischen Autoren. Das erkennt man einerseits an der Gedankenverlängerungspartikel *porro* „weiterhin“<sup>15</sup>, andererseits daran, daß das entscheidende Stichwort („Intention des Autors“) wiederkehrt, der stilistischen Variation wegen nun in verbaler Form. Der Satz lautet: *Oportet porro ut interpret sensum inquirat, quem in determinatis adiunctis hagiographus, pro sui temporis et suae culturae conditione . . . intenderit et expresserit* „Weiterhin hat der Ausleger nach jenem Sinn zu forschen, den der biblische Autor in einer gegebenen Situation entsprechend den Bedingungen seiner Zeit und Kultur . . . hat ausdrücken wollen und wirklich ausgedrückt hat.“ Wieder folgt dieser Aufgabenstellung ein begründender Satz, der mit der Begründungspartikel *enim* eingeführt wird.

Vom Inhalt her ist er gar keine echte Begründung für den vorausgehenden Satz. Man merkt gerade hier, daß wir es mit einem Kommissions- und Abstimmungstext zu tun haben. Ich gehe nicht auf die genauen Aussagen ein. Sie konzentrieren sich auf die damals umstrittenen Methoden der historisch-kritischen Auslegung, vor allem die Gattungsforschung. Es wird nach Möglichkeit mit Formulierungen aus den Kirchenvätern und aus neueren päpstlichen Enzykliken gesprochen. Die Anmerkungen geben die Quellen an. Dadurch wird der Text kompliziert, die Gedankenführung ist manchmal schwierig. Um so deutlicher ist aber die formal durchgeführte logische Gestalt der Sätze. Zweimal eine Anweisung, zweimal eine mit *enim* eröffnete Begründung für die Anweisung. In beiden Fällen fällt das Stichwort „Aussageintention“. Wir sind also immer noch beim ersten der beiden am Anfang angekündigten Themen.

<sup>15</sup> Ein Änderungsvorschlag wollte *porro* durch *ergo* ersetzen. Der Antrag wurde von der Kommission abgelehnt mit der Bemerkung: *Quia inducitur nova idea de variis adiunctis conscriptionis librorum, servandum est «porro»* (AS IV,5 710 f.).



Den dann folgenden Satz eröffnet dagegen die Absetzungspartikel *sed* „aber, jedoch“. Hier beginnt etwas Neues. Es wird auch nichts mehr von Autorenintention gesagt. Vielmehr: *Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae* „Da jedoch die Heilige Schrift in jenem Geiste zu lesen und auszulegen ist, durch den sie verfaßt wurde, müssen, um den Sinn der heiligen Texte richtig zu erheben, mit nicht geringerer Sorgfalt Inhalt und Einheit der Schrift als ganzer ins Auge gefaßt werden.“

Wird hier ein völlig neues Thema in den Artikel eingeführt? Oder geht es jetzt um die zweite Aufgabe des Exegeten, die der Einleitungssatz genannt hatte: zu erarbeiten, was Gott mit den „Worten“ der Bibel sagen will? Gegen die zweite Annahme spräche, daß hier im Gegensatz zum Abschnitt über die Autorenintention die Formulierung des ersten Satzes nicht wörtlich aufgenommen wird. Doch der Sache nach wird zweifellos von der Autorenintention zum Sinn von Texten fortgeschritten. Das entspricht, wenn auch ohne Einführung der Idee des von Gott für uns heute intendierten Sinnes, inhaltlich durchaus der Unterscheidung im Einleitungssatz. Dort war von „Worten“, hier ist von „Texten“ die Rede. Warum als neues Motiv die Rede vom Heiligen Geist hinzukommt, läßt sich erklären. Wieder war eine Enzyklienformulierung unterzubringen, die ihrerseits eine Kirchenväterformulierung aufgegriffen hatte. Sie wurde erst ganz spät in den Text eingeführt. Doch war er vorher nicht deutlicher gewesen. Die Erweiterung könnte höchstens bewirkt haben, daß auch in der letzten Redaktionsphase keine Gelegenheit mehr vorhanden war, ihn noch etwas klarer auf die Ankündigung im Einleitungssatz zu beziehen. Es handelt sich, wie die Fußnote angibt, um eine Anspielung auf die Bibelenzyklika „*Spiritus Paraclitus*“ Benedikts XV., die sich selbst an eine Formulierung des heiligen Hieronymus in seinem Galaterkommentar anlehnt<sup>16</sup>.

Gerade an dieser späten Texterweiterung zeigt sich, daß wir den Text nicht nur von der Problematik des *sensus plenior* her erklären können. Die

<sup>16</sup> Wir können noch feststellen, durch wen die Formulierung eingebracht wurde. Vgl. AS IV, 2 983 (F. RAEYMAEKERS); ebd. 996 (A. Meyer, P. Richard, T. Botero Salazar, P. Gouyon, J. Zoa, A. Bontemps, L. Ménager, R. Cleire, E. Schick, L. Volker in einem Sammelantrag). Die beiden Anträge entsprechen sich. Beide berufen sich auf die Rede von Erzbischof Neophytus EDELBY auf der 94. Generalversammlung, die jedoch keinen formellen Abänderungsantrag enthielt. Bei der Einfügung wurde der vorhandene Text einfach erweitert. Vorher lautete er: *Sed ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, respiciendum est etiam ad contentum et unitatem totius Scripturae* . . . (AS IV, 1 356, rechte Spalte). Die Kommission hat den Erweiterungsvorschlag akzeptiert und durch die Quellenangabe ergänzt, aber keinerlei eigene Begründung für ihre Zustimmung mitgeteilt (AS IV, 5 712, zu 27; vgl. 743). Eigentümlicherweise spricht sie von einem Antrag von 8 Konzilsvätern.

Konziltheologen wußten durchaus, daß es eigentlich um die alte Kirchenväterhermeneutik des „geistlichen Sinns“ ging. So führten sie hier eine Formulierung ein, die von jenem „Geist“ spricht, durch den die Bibel geschrieben wurde und in dem sie auch gelesen werden soll. Im ganzen: Wir sind durchaus beim zweiten angekündigten Teil<sup>17</sup>.

Der Teil ist kurz. Es ist nur ein einziger Satz. Wenn es, über das hinaus, was die biblischen Autoren zu ihrer Zeit ihren Lesern sagen wollten, um das geht, was Gott uns heute in den biblischen Texten sagt, ist Inhalt und Einheit der Schrift als ganzer in den Blick zu nehmen. Bei dem Wort „Einheit“ ist an die Einheit der beiden Testamente zu denken. Weil ihr das wichtig war, hat die Kommission dieses Wort auf einen Antrag hin noch relativ spät eingefügt<sup>18</sup>. Die eigentliche Anweisung an den Exegeten ist hier die, den Sinn der einzelnen Texte von Inhalt und Einheit der Schrift als ganzer her zu erheben. Der gesamte Kanon der Heiligen Schriften ist also gewissermaßen als einziges Sinngefüge, als einziges Buch zu nehmen, in dem alles aufeinander bezogen ist und sich gegenseitig erhellt.

Soviel wird gesagt, nicht mehr. Es folgt kein mit *enim* eingeführter Begründungssatz<sup>19</sup>. Nur noch ein Zusatz: *ratione habita vivae totius Ecclesiae traditionis et analogiae fidei* „unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens“<sup>20</sup>. So

<sup>17</sup> Ich habe versucht, diesen wichtigen Punkt durch Textanalyse zu erarbeiten. Doch sei ausdrücklich auf Anm. 9 hingewiesen. Aus der dort zitierten „*Relatio*“ geht hervor, daß die zweite Bestimmung der Aufgabe des Exegeten im Einleitungssatz und dieser Abschnitt gleichzeitig und aufeinander bezogen eingefügt wurden.

<sup>18</sup> AS IV, 1 359 (K): „*Et unitatem*“ inseritur secundum E/3667, qui tamen putat omittendum esse „*contentum*“. Ponitur utrumque, quia „*unitas utriusque Testamenti*“ habet momentum theologicum proprium, sicuti etiam „*contentum*“.

<sup>19</sup> Interessanterweise ist die späte Einfügung am Anfang, die mit *cum* beginnt, ein Begründungssatz. Doch ist weder vom Duktus des jetzigen Textes her noch aufgrund der Textgeschichte anzunehmen, daß hier ein kompositorisches Äquivalent zu den sonst systematisch gesetzten *enim*-Sätzen intendiert wäre.

<sup>20</sup> Der vor allem durch den Ausdruck *ratione habita* nahegelegte Zusatzcharakter der Aussage ist erst im Lauf der Redaktionsgeschichte des Textes erzeugt worden. Eine Textform *respicendum est etiam ad contentum totius Scripturae, in viva Ecclesiae traditione, sub analogia fidei* wurde verändert zu *respicendum est etiam ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae Ecclesiae traditionis et analogiae fidei*. Dies geschah nach Kommissionsauskunft einfach, *ut clarius redderetur textus prior* (AS IV, 1 359, zu L). Während der ältere Text die verschiedenen Aussagen organisch ineinanderschachtelte, hat die definitive Textfassung durch *ratione habita* „berücksichtigend, in Erwägung ziehend, beachtend“ eine logische Formel benutzt, die enger wie weiter ausgelegt werden kann und auf jeden Fall nicht so ausgelegt werden muß, daß es sich bei Tradition oder *analogia fidei* auf der Ebene rationaler Beweisführung um den Ausgangspunkt der Argumentation handelt. Die ältere Formulierung hätte Anlaß zu weniger offenem Verständnis geben können. Die spätere Kommentierung dieses Satzes ist sich dieser Abänderung

wichtig das ist — nach der traditionellen theologischen Erkenntnislehre hätte es auch schon zur Erforschung der Aussageintention der biblischen Autoren hinzugefügt werden können. Denn welche Methode auch angewandt wird — kirchliche Tradition und *analogia fidei* sind stets zumindest *norma negativa*. Da sie in ihrem eigenen Kern nichts anderes sind als der eigentliche Sinn der Schrift, sind sie, je mehr die Auslegung sich von den einzelnen Schriften zur Schrift als ganzer bewegt, natürlich noch wesentlich mehr als nur *norma negativa*. Selbst von einer profanen Hermeneutik aus, welche die soziale Zuordnung von Texten und ihre Auslegungsgeschichte ernst nimmt, wäre ähnliches zu sagen gewesen, und zwar auch schon zum ersten Teil des Artikels.

Hier an dieser Stelle untergebracht, ist das Element „Überlieferung“ und *analogia fidei* zugleich schon eine motivliche Überleitung zum Schlußteil des ganzen Artikels. In ihm wird gesagt, daß die wissenschaftliche exegetische Arbeit natürlich auf das Wachsen der Schriftkenntnis der Kirche als ganzer hingeordnet ist und letztlich dem Urteil der Kirche untersteht. Nebenbei: Die Konstitution unterscheidet durchaus zwischen „Kirche“ und „Lehramt“. Hier sagt sie „Kirche“<sup>21</sup>. Die Bibelwissenschaft ist also direkt auf das Schriftverständnis der ganzen Kirche, nicht auf das Lehramt allein hingeordnet. Aber das nur nebenbei.

Der Schlußteil besteht wieder aus zwei Sätzen. Der zweite begründet den ersten. Auch die Partikel *enim* ist wieder da. Ein zugefügter Satz mit *enim* fehlt also nur an einer Stelle in dem außerordentlich durchsichtig gegliederten Artikel: wo es um den Blick auf Inhalt und Einheit der ganzen Schrift geht.

Wenn das Konzil in *art. 12* von der Ganzheit der Schrift handelt, kommt es also wirklich fast ein wenig außer Atem<sup>22</sup>. Zu diesem Thema war damals offensichtlich nicht viel zu sagen. Das heiße Eisen war die historisch-kritische Methode, vor allem die „literarische Gattung“. Ihretwegen wurden Professoren abgesetzt und in die Verzweiflung an der Kirche getrieben. Bei der „Schrift als ganzer“ dagegen klingt es so, als mache man eine Pflichtübung. Die Tradition vom geistlichen Schriftsinn wird als wich-

---

des Textes offenbar gar nicht bewußt geworden. Es wird kaum über Inhalt und Einheit der Schrift gesprochen, um die es doch im Hauptsatz geht. Man konzentriert sich sofort auf Tradition und *analogia fidei*, so als seien diese bei der hier angezielten exegetischen Tätigkeit die eigentlichen Erkenntnisquellen, und nicht mehr die Schrift selbst.

<sup>21</sup> Es gab mehrere Anträge, hier das Wort *magisterium* einzufügen. Die Kommission ging darauf nicht ein. Vgl. AS IV, 5 7 und 12 f. zu den Vorschlägen 30, 33 und 34. Anträge der genannten Art finden sich in AS III, 3 450, 453, 825; IV, 2 950, 952.

<sup>22</sup> Am deutlichsten hat das Erzbischof EDELBY gespürt und zum Ausdruck gebracht: *Pars autem altera huius numeri, illa nempe que continentur in linn, 21—32 pag. 28, nimis videtur debilis relate ad primam* (AS III, 3 308). Er spricht von *timiditas* (ebd. 306).



tig empfunden. Offenbar stand sie aber irgendwie disparat neben dem, was die historisch-kritischen Exegeten taten. Dennoch wollte man diese nicht davon freisprechen, sich ihr Anliegen zu eigen zu machen. Aber das war es dann auch. Oder aber: Man war wirklich verlegen. Man wußte vielleicht wirklich nicht, was man noch hätte sagen können.

Ich schließe das auch aus der bisherigen Kommentierung dieses Konzilstextes. Einer der wichtigsten Kommentare, der von Alois Grillmeier, betrachtet zum Beispiel die Anweisungen, die sich auf die Aussageintention biblischer Autoren beziehen, als „fachexegetische Regeln“, dagegen diejenigen, die sich auf das Wort Gottes an uns beziehen, als „theologisch-dogmatische Regeln“<sup>23</sup>. Wenn der wissenschaftliche Bibelausleger zu seiner eigentlichen Aufgabe kommt, die Schrift für den Menschen von heute zu erschließen, müßte er also die Fachexegeese an den Kleiderhaken hängen und in die Toga eines Dogmatikers schlüpfen. Grillmeier verteilt die Aufgaben sogar auf verschiedene Personen: einerseits den Fachexegeten, andererseits den „Bibeltheologen und Dogmatiker“<sup>24</sup>.

Vielleicht haben die meisten Konzilstheologen, die den Text redigiert haben, wirklich so gedacht. Vertreter des *sensus plenior* mußten sogar so denken. Wer von der alten Hermeneutik des geistlichen Sinns herkam, hatte zumindest keine Vorbilder, die ihm zeigten, daß auch das, was die Kirchenväter getan hatten, seine rational erfassbare, heute nach textwissenschaftlicher Methodik rufende Seite hatte. Nicht alle Interpreten der Konstitution dachten allerdings so. Auch nicht Notker Fuglister in seinem schönen Beitrag zur Karl-Berg-Festschrift über *Dei Verbum* und das Alte Testament. Er widerspricht dort jedoch so bescheiden, daß nur der Kenner es merkt<sup>25</sup>. Ich will versuchen, den Sachverhalt etwas ausdrücklicher zu entfalten.

Zunächst einmal gilt bei der Hermeneutik von Konzilsdokumenten: Die Erforschung der Autorenintention kann zwar hilfreich sein. Deshalb habe ich mich auch nicht gescheut, die Konzilsakten auszuwerten. Aber letztlich ist in solchen Dokumenten nur das gesagt, was im Text steht.

---

<sup>23</sup> So formuliert er sogar in seinen Zwischenüberschriften. Vgl. GRILLMEIER 553 f. Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß er im Text doch auch wieder die Dinge zusammenzubringen versucht. Auch die „fachexegetische“ Arbeit sei schon theologisch und geschehe schon im Heiligen Geist. Umgekehrt bleibe die „theologisch-dogmatische“ Arbeit im Bereich der Wissenschaft (vgl. ebd. 552 und 555).

<sup>24</sup> Ebd. 555.

<sup>25</sup> N. FÜGLISTER, Das Alte Testament — Wort Gottes an uns. Die Konzilskonstitution „*Dei Verbum*“ und das Alte Testament, in: *Uni trinoque Domino. Karl Berg — Bischof im Dienste der Einheit* (Hg. v. H. PAARHAMMER und F. M. SCHMÖLZ; Thaur/Tirol 1989) 139—160, hier 146.

Denn es sind Rechtstexte. Im Text von *Dei Verbum* steht nun aber nicht, daß bei den beiden Aufgaben des Exegeten zwischen „fachexegetischen“ und „theologisch-dogmatischen“ Methoden zu unterscheiden wäre, genau so wenig, wie der Streit um den *sensus plenior* entschieden oder eine bestimmte Form der allegorischen Exegese der Frühzeit kanonisiert werden soll<sup>26</sup>. Wer es will, kann die Konzilsaussage so lesen, daß auch bei der geforderten Auslegung biblischer Texte von „Inhalt und Einheit der Schrift als ganzer“ her mit „fachexegetischen“ Methoden gearbeitet wird.

Ein solches Verständnis liegt sogar näher. Die Logik des Textes führt eher zu ihm als zu dem, was die frühen Kommentatoren der Konstitution geschrieben haben. Denn: Erstens steht alles unter dem Stichwort *investigare*, „forschen“. Hier war in den Frühstadien der Konstitution eindeutig die moderne Wissenschaftlichkeit im Blick. Hätten die später hinzugefügten Erweiterungen des Textes zu diesem Wort nicht gepaßt, hätte man es wohl durch ein offeneres ersetzt. Zweitens steht alles im Licht der vorher in art. 11 behandelten Inspirationslehre. Sie wird am Anfang des Artikels aufgenommen mit der Formulierung: *Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit* „da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen auf menschliche Weise gesprochen hat“. Man könnte von einer Applikation der Inkarnationslehre auf das biblische Wort Gottes sprechen. Bei der Inkarnation wurde aber, wie die Kirchenväter sagen, „alles aufgenommen“, nicht nur ein Teil der Menschheit Jesu. So dann doch wohl auch hier. Wenn Gott „durch Menschen auf menschliche Weise“ spricht, dann gilt das nicht nur von dem, was er zu den ursprünglichen Adressaten dieses oder jenes alttestamentlichen Buches sagte, sondern auch von dem, was er durch dieses Buch im Rahmen des Gesamtkanons zu uns sagt. Wenn daher auch die jetzige Bibel, und nicht nur einzelne Vorstufen von ihr, Gotteswort und Menschenwort zugleich ist, dann muß sie auch in ihrer Endgestalt noch menschlicher Text sein, selbst wenn man dann den Begriff des „Autors“, mit dem man inspirationstheologisch arbeitet, ein wenig differenzieren muß<sup>27</sup>. Auch ihre jetzige Aussage muß dann aber noch mit jenen Methoden erfaßbar sein, die in der Wissenschaft entwickelt wurden, um menschliche Sprachgebilde besser zu verstehen.

<sup>26</sup> Vielleicht sollte man sogar das theoretische Recht einer solchen Unterscheidung in Frage stellen. Denn muß die Dogmatik da, wo sie auf Texte stützt, nicht auch mit jenen Methoden arbeiten, die von GRILLMEIER als „fachexegetisch“ bezeichnet werden? Und kann sie, wenn sie Wissenschaft sein will, anders argumentieren als von Texten her? Ist nicht auch „fachexegetische“ Arbeit echte Theologie? Letzteres sagt GRILLMEIER selbst. Aber das alles bleibe hier unerörtert.

<sup>27</sup> Für die heute notwendige Differenzierung des in der klassischen Inspirations- und Inerranzlehre zentralen Begriff des „Hagiographen“ vgl. N. LOHFINK, Über die Irrtümlichkeit und die Einheit der Schrift, *StdZt* 174 (1964) 161–181.

Der Text selbst stützt also nicht alle Beigedanken mancher seiner Verfasser und ersten Kommentatoren. Er läßt zumindest die Möglichkeit offen, daß auch die zweite Aufgabe des Exegeten, die Auslegung des Sinnes der Bibel als Wort Gottes an uns, soll sie mit der heute nötigen Reflexheit geschehen, der fachexegetischen Methoden bedarf. Nach meiner Meinung tut er mehr: Durch seine interne Logik zwingt er dazu, das als Auftrag zu sehen — auch wenn seine Verfasser hier nur noch stammeln konnten und sich vielleicht selbst nicht mehr ganz verstanden.

Wir müssen im Grunde nur fragen, warum das Konzil, so klar es im Grundsatz sah, in der konkreten Ausfüllung seiner Aussagen denn so in Verlegenheit geriet. Und hier müssen wir uns der faktischen Bibelwissenschaft zuwenden, wie sie damals aussah und wie sie heute aussieht. Meine These ist: Heute käme das Konzil nicht mehr in diese Verlegenheit. Denn inzwischen hat sich in der Bibelwissenschaft einiges getan.

## II. Der weiße Fleck und der bibelwissenschaftliche „Paradigmenwechsel“

In den letzten Jahren wird von Exegeten, vor allem im angelsächsischen und romanischen Bereich, in Anlehnung an die Theorie wissenschaftlicher Revolutionen von Kuhn, oft feierlich ein „Paradigmenwechsel“ proklamiert. In den Fachzeitschriften und erst recht auf Kongressen häufen sich die Beiträge, die der ganzen „historisch-kritischen“ Bibelauslegung die Grabrede halten. Die Schlagworte, die den Umschwung am deutlichsten kennzeichnen, lauten „Diachronie“ und „Synchronie“. Das Wortpaar stammt aus der Linguistik. Man kann seine Einwanderung in unsere Gefilde deutlich über Stationen wie den französischen Strukturalismus, eine vor allem im angelsächsischen Raum entwickelte Textlinguistik und eine mit dieser sich verbindende oder auch unabhängig davon entstandene rhetorische, stilistische und narrative Analysearbeit verfolgen. Die in solchen Zusammenhängen praktizierten Methoden der Analyse von Texten ohne besondere Berücksichtigung ihrer sich in der Zeit erstreckenden Werddimension gewinnen immer mehr auch für jene Exegeten an Bedeutung, die ihrem Selbstverständnis nach durchaus „historisch“ arbeiten. Sie gesellen sich einfach als Bereicherung den alten Methoden zu. Die Entwicklung ist so weit, daß die neuen Sichtweisen schon in die Lehrbücher eingedrungen sind. Ich erwähne nur die „Methodenlehre“ des Brixener Bischofs und Neutestamentlers Wilhelm Egger<sup>28</sup>. Für das Alte Testament steht eine solche Methodenlehre allerdings noch aus. Wolfgang Richters Methodolo-

---

<sup>28</sup> W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden* (Freiburg 1987).

gie<sup>29</sup> zielt zwar deutlich in diese Richtung, ist aber konkret noch stark von der vorangehenden Periode bestimmt.

Auch die exegetische Praxis sieht heute anders aus als vor 25 Jahren. Um ein Beispiel aus dem Arbeitsfeld von Notker Fuglister zu bringen: Im Bereich der Psalmen ist die Textbeschreibung weit über die Gattungsbestimmungen Gunkels hinausgekommen, die jahrzehntelang die einzigen textbeschreibenden Auskünfte waren, die man erhalten konnte.

Gerade die Psalmenforschung zeigt allerdings, daß es vielleicht doch etwas zu vollmundig ist, von einem wirklichen „Paradigmenwechsel“ zu sprechen. Bei solcher Rede klingen vielleicht auch die geheimen Interessen mancher Exegeten mit, die aus Milieus mit fundamentalistischer Auslegungstradition kommen und sich gerade erst auf moderne Bibelwissenschaft einlassen. Sie mögen ihren Kreisen noch signalisieren müssen, daß nicht eigentlich sie zum Feind von gestern übergelaufen sind, sondern daß dieser sich zu ihnen hat locken lassen.

An sich hatten sich die neuzeitlichen Bibelwissenschaftler, die die historisch-kritische Methode entwickelten, immer zugleich auch als Ausleger des vorliegenden Bibeltextes verstanden. Gerade die Psalmenkommentare des vorigen Jahrhunderts zeigen das. Diachronie und Synchronie, obwohl die Wörter unbekannt waren, waren immer beide im Blick, wenn auch vielleicht oft sehr ungleichmäßig entwickelt. Vieles auf der synchronen Ebene war den in humanistischen Gymnasien gebildeten Exegeten des vorigen Jahrhunderts so selbstverständlich, ihre heute von uns kaum noch erreichte Sprachbeherrschung und Textkenntnis so groß, daß sie diesbezüglich eher intuitiv als reflex arbeiteten. Um die historische Methodik dagegen mußten sie ringen, und so stand diese reflex im Vordergrund der Aufmerksamkeit.

Sie stand auch im Vordergrund bei den Disputen über die moderne Exegese, die seit dem Modernismustreit offen und mehr noch verdeckt im katholischen Milieu stattfanden. So ist es verstehbar, daß schon zu Zeiten von *Divino afflante Spiritu* (1943) und erneut direkt vor und dann in den Jahren des Konzils die moderne Bibelwissenschaft, um deren Recht in der römisch-katholischen Kirche gekämpft wurde, fast ganz unter dem Stichwort „historisch-kritisch“ lief. Um die geschichtliche Sicht kämpfte man, man zitterte um den ursprünglichen Sinn der Texte in ihrer ursprünglichen Situation. Die Methoden, die das erarbeiteten, standen zur Debatte. Nur sie waren den Konzilstheologen, meist Dogmatikern, als typisch für die neuzeitliche Bibelwissenschaft bekannt, anderes nicht. So wird verständ-

---

<sup>29</sup> W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen 1971).

lich, warum in *Dei Verbum*, art. 12, jener weiße Fleck auf die methodologische Landkarte geraten konnte.

Doch sollte ich noch etwas genauer werden. Mit der Zuwendung zur Synchronie, damit: zum uns gegebenen Text, ist es bei den Bibelwissenschaftlern zu einer Art Perspektivenverschiebung gekommen. Früher herrschte ein gewissermaßen romantisches Interesse vor. Je älter, je besser! Man war vor allem an Frühformen und ältesten Aussageabsichten von Texten interessiert. Mit dem wachsenden Interesse an der synchronen Erschließung des Endtextes wurden die Spätzeiten der Geschichte Israels, die Vorgänge, die zur endgültigen Fassung der einzelnen biblischen Bücher und schließlich zur Ausbildung des Kanons führten, immer aufregender und wichtiger. Damit ergab sich — nicht nur in der Methode, sondern auch im Interesse — eine Zuwendung zu Sinnabwandlungen und Sinnbereicherungen, die nach der Hauptabfassung (vor allem) der alttestamentlichen Bücher lagen. Die Aufmerksamkeit wanderte immer stärker von dem Bereich, den *Verbum Dei* als die erste Aufgabe des Exegeten erklärt (Autorenintention der ursprünglichen Buchverfasser) in jenen, den es offenbar der zweiten zuordnet (endgültige, uns im jetzigen Bibeltext begegnende Aussage). Es kam schließlich zu ausgesprochenen Forschungsprogrammen, denen es um die Aussage des definitiven biblischen Textes geht.

Das profilierteste ist das Programm von Brevard S. Childs, von ihm selbst als *Canon criticism* bezeichnet<sup>30</sup>. Es ist in seinen Einzelheiten durchaus umstritten, bei manchen Kollegen sogar in seinem Ansatz. Aber es wird immer mehr aufgenommen und konkretisiert. So ist Rolf Rendtorff zur Zeit dabei, im Sinne dieses Ansatzes eine „Theologie des Alten Testaments“ zu schreiben. Dem Anliegen lassen sich auch neugegründete Zeitschriften und Jahrbücher zuordnen, vor allem in Amerika die „Horizons in Biblical Theology“ und in Deutschland das „Jahrbuch für biblische Theologie“.

Ich signalisiere das alles nur gerade. Worauf es ankommt, ist: Hier werden fachwissenschaftlich-exegetische Fragestellungen und Methoden entwickelt, die genau in jenen Bereich vorstoßen, in dem der Konzilstext seinen weißen Flecken hat. Es ist keine „theologisch-dogmatische“ Methodik. Über ihre Prozeduren kann man sich mit Literaturwissenschaftlern

<sup>30</sup> B. S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia 1970); *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979); *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia 1985); *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia 1985). Als Beispiel der deutschen Diskussion des Programms vgl. I. BALDERMANN u. a. (Hrg.), *Zum Problem des biblischen Kanons* (JBTh 3; Neukirchen Vluyn 1988), wo sich auch eine Vorstellung des eigenen Anliegens durch CHILDS selbst findet (13–27).





jeder Provenienz und jeder Spezialisierung im Bereich der Weltliteratur verständigen.

Daß es in der Bibelwissenschaft einen „Paradigmenwechsel“ im Kuhn-schen Sinn gegeben hat, mag man mit Recht verneinen. Daß sich, und zweifellos nun nicht in Ausführung von irgendwelchen Konzilsanweisungen, sondern einfach im Rahmen der inneren Dynamik der Wissenschaftsentwicklung, manch Neues getan hat und tut, zumindest auf der reflex-methodologischen Ebene und bezüglich der Interessenausrichtung, steht außer Zweifel. Im übrigen waren diese Dinge längst im Anlaufen, als die Konzilsdiskussionen stattfanden. Im Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom war damals zum Beispiel eine der profiliertesten Professorengestalten der Spanier Luis Alonso Schökel. Er kam von Literaturwissenschaftlern wie Emil Staiger, Wolfgang Kayser und Damaso Alonso her. Er ist im Laufe der Zeit vor allem im katholisch-romanischen Bereich der Bibelwissenschaft zum Vater der synchronen Auslegungsarbeit geworden. Auch er sollte kurz vor dem Konzil abgesetzt werden, einflußreiche Freunde verhinderten es in letzter Minute. Doch scheint er nicht zu jenen Theologen gehört zu haben, die *Dei Verbum* ausformulierten.

## Schlußgedanken

Wie sollen wir das ganze einordnen? Auf keinen Fall sollten wir wohl nachträglich so tun, als habe das Konzil alles, was kommen sollte, schon vorausgesehen, und was sich in unserer Wissenschaft getan hat, sei schlichte Realisierung seiner Anweisungen gewesen. Das wäre unlauter.

Aber ich erlaube mir, hier etwas anderes zu erkennen. Und das ist für mich ein kleiner Trost, wenn es manchmal in der Kirche so schwer zu sein scheint, dem Selbstverständlichen und Richtigen auch zu seinem Recht zu verhelfen. Ich glaube daran, daß nicht nur in den biblischen Schriften, sondern ebenso in der Kirche und speziell auch in Konzilien der Heilige Geist am Werk ist. Er kann die Geschichte so fügen, daß vorher unverbundene Fäden plötzlich zusammenlaufen und sich glücklich verknüpfen. Er hat dafür gesorgt, daß in der Kirche bei allem Kampf gegen die moderne Exegese und für dieselbe das Wissen um die viel vollere Hermeneutik der Frühzeit nicht verlorengegangen ist, und wenn es sich in so seltsamen Blüten bewahrte wie in der Theorie vom *sensus plenior*. Zugleich sorgte er auch dafür, daß in der weiten, kirchlich und national so vielfältigen Welt der Bibelforschung die methodologische Dialektik weiterlief und allmählich jene Methoden nach oben drängten, für die das Konzil in seinem weißen Fleck schon den Ort freigelassen hatte. Jetzt erst sehen wir den

Zusammenhang. Wir können ihn feststellen und dem, der alles gelenkt hat, danken.

Lieber Notker Füglist, wir wurden einst besiegt, als wir für das Ganze der Schrift eintraten. Ist es nicht schön, daß man dann, wenn man sich bald zur Ruhe setzen wird, noch sieht, daß ein anderer da war, der die Wahrheit ans Licht gebracht hat? Ob wir es vielleicht sogar noch erleben werden, daß auch das Psalmengebet wieder geheilt wird und auch dort die ganze Schrift ihr Recht erhält?

## Concilium Vaticanum II Constitutio dogmatica de Divina revelatione, Artikel 12

*(Einleitung: Disposition)*

Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit, interpretes Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit.

*(Korpus, Teil I: Autorentention)*

Ad hagiographorum intentionem eruendam inter alia etiam genera litteraria respicienda sunt. Aliter enim atque aliter veritas in textibus vario modo historicis, vel propheticis, vel poeticis, vel in aliis dicendi generibus proponitur et exprimitur. Oportet porro ut interpretes sensum inquirat, quem in determinatis adiunctis hagiographus, pro sui temporis et suae culturae conditione, ope generum litterariorum illo tempore adhibitorum intenderit et expresserit. Ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor asserrere voluerit, rite attendendum est tum ad suetos nativos sentiendi, dicendi, narrandive modos, qui temporibus hagiographi vigeant, tum ad illos qui illo aevo in mutuo hominum commercio passim adhiberi solebant.

*(Korpus, Teil II: Definitiver Schriftsinn)*

Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei.

*(Abschlußbemerkung: Kirchenbezug der Bibelwissenschaft)*

Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitus intelligendum et exponendum, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur. Cuncta enim haec, de ratione interpretandi Scripturam, Ecclesiae iudicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi fungitur mandato et ministerio.

## Die Tempelaktion Jesu

Redaktionskritik — Überlieferungsgeschichte — historische Rückfrage  
(Mk 11, 15—19; Mt 21, 12—17; Lk 19, 45—48; Joh 2, 13—22)\*

Nach der synoptischen Tradition spielt die Tempelaktion in Verbindung mit Tempelworten eine wichtige Rolle in dem Prozeß, der Jesus gemacht worden ist. Wer die letzte Phase seines Wirkens beschreiben will und nach den Gründen seiner Verurteilung und Hinrichtung sucht, wird von verschiedenen Seiten her zu der Stellung geführt, die Jesus gegenüber dem Jerusalemer Heiligtum eingenommen hat.

Freilich stößt das Vorhaben, die Position Jesu von Nazaret zu orten, auf erhebliche Schwierigkeiten. Der Tempel ist in den neutestamentlichen Gemeinden ein wichtiger Kristallisationspunkt für die Herausbildung einer eigenen Identität<sup>1</sup>. Die einschlägigen Texte sind durch die aktuellen Kontroversen mit jüdischer Tempeltheologie und -frömmigkeit, schließlich durch die Auseinandersetzung mit der Katastrophe des Jüdischen Krieges geprägt, die im Jahre 70 zur Zerstörung der Stadt und des Tempels durch die von Titus kommandierten römischen Truppen geführt hat<sup>2</sup>. Darüber hinaus berührt das Thema Grundfragen der Christologie und Soteriologie, die vom hellenistischen Judenchristentum z. T. schon sehr früh im Sinn einer kompromißlosen Ablehnung des Tempelkultes und des Opferwesens beantwortet worden sind, insbesondere dort, wo man den Tod Jesu als

\* Leicht überarbeitete sowie um Einschübe und Anmerkungen ergänzte Fassung meiner Probevorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster. Den Mitgliedern des Habilitationsausschusses sei für Zustimmung und Kritik während des anschließenden Kolloquiums Dank gesagt.

<sup>1</sup> Neben den synoptischen und johanneischen Berichten über die Tempelaktion und zahlreichen Tempellogien der Evangelien (sowie ThEv 71) finden sich auch in anderen ntl. Schriften profilierte Auseinandersetzungen mit der Thematik. Genannt seien nur die Kennzeichnung der Ekklesia als pneumatischer Tempel bei Pl (1Kor 3, 16 f.; vgl. 2 Kor 6, 16), dann auch die Qualifizierung des christlichen Gottesvolkes als Königsgeschlecht und Priesterschaft im 1 Petr (2, 5. 9; vgl. Ex 19, 5), insbesondere aber die Hohepriesterchristologie des Hebr und schließlich die Vision des Sehers Johannes, daß die eschatologische Vollendung als eine einzige große Liturgie im himmlischen Jerusalem gefeiert werden wird — freilich ohne daß es einen Tempel gibt (21, 22).

<sup>2</sup> Das traurige Ende schildert Jos Bell 6, 68—92. Eine detaillierte Rekonstruktion der Ereignisse unternimmt H. SCHWIER, Tempel und Tempelzerstörung (NTOA 11), Freiburg/Schweiz — Göttingen 1989, 27—40.

stellvertretenden Sühnetod zu begreifen beginnt, in dem sich der Heilswille Gottes eschatologisch manifestiert<sup>3</sup>.

Die Frage nach dem historischen Ablauf und Sinn der Tempelaktion Jesu läßt sich deshalb nicht beantworten, ohne daß zuvor ihre Überlieferung und Interpretation in den Evangelien untersucht worden ist.

## 1. Die Bedeutung des Tempels im Frühjudentum

Als Jesus vor dem Paschafest vermutlich des Jahres 30 nach Jerusalem gekommen ist, hat er das Tempelareal als eine riesige Baustelle vorgefunden. 20 bzw. 19 v. Chr.<sup>4</sup> hat Herodes, „der Große“, wie Zeitgenossen ihn genannt haben, den nachexilischen Tempel abgerissen und einen neuen, größeren, schöneren zu bauen begonnen<sup>5</sup> — alles *ad maiorem Dei et regis gloriam*. Das Tempelhaus ist mitsamt den Vorhöfen bereits 10 Jahre später fertiggestellt, die Außenarbeiten ziehen sich bis 63 n. Chr. hin (Jos Ant 20, 219; vgl. auch Joh 2, 20). Der Glanz, der den Tempel in den Augen der Zeitgenossen umgibt, wird durch die Baumaßnahmen noch erhöht. „Meister, sieh, welche Steine und welche Bauten“, sagt nach Mk 13, 1 ein Jünger zu Jesus. Josephus Flavius schwärmt von der Königshalle, „daß sich keinen Begriff von ihrer Schönheit machen konnte, der sie nicht gesehen, und daß jeder, der sie sah, in staunendes Entzücken geriet“ (Ant 15, 416). Philo von Alexandrien rühmt das Jerusalemer Heiligtum als den „berühmtesten und bedeutendsten Tempel, . . . der nach allen Seiten sonnengleich leuchtet und die Blicke von Ost und West auf sich zieht“ (LegGai 191). Und im verklärten Rückblick behauptet der Traktat Sukka aus dem babylonischen Talmud (51<sup>b</sup>): „Wer nicht das Heiligtum in seiner Bauausführung gesehen hat, der hat niemals einen Prachtbau gesehen.“

Der Tempel<sup>6</sup>, Kultstätte, Gebetshaus und Wallfahrtsort, aber auch Verwaltungsmittelpunkt, Nationalbank und Wirtschaftszentrum, bildet den religiösen und politischen Mittelpunkt des Judentums, nicht nur für Palästina, auch für die Diaspora (vgl. Philo LegGai 212). Er ist ein wichtiger

<sup>3</sup> Besonders signifikant (wenn auch nicht unmittelbar einschlägig für die synoptische und johanneische Tradition) ist die von Paulus in Röm 3, 24 ff. eingearbeitete Tradition; vgl. K. KERTELGE, „Rechtfertigung“ bei Paulus (NTA 3), Münster <sup>2</sup>1971 (<sup>1</sup>1966), 48—62.

<sup>4</sup> So nach Jos Ant 15, 380, während man nach Jos Bell 1, 401 auf die Jahre 23/22 kommt.

<sup>5</sup> Eine eindrucksvolle Schilderung der Bauarbeiten liefert Jos Bell 5, 5, 1—6; Ant 15, 11, 1—3. Zur Architektur des herodianischen Tempels vgl. T. A. BUSINIK, Der Tempel von Jerusalem (SFSMD 3), 2 Bde., Leiden 1970. 1980, II 1058—1200.

<sup>6</sup> Einen ersten Überblick verschafft J. MAIER, Tempel und Tempelkult, in: DERS. — J. SCHREINER (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1971, 371—390.



Integrationsfaktor der jüdischen Gemeinschaft, und er ist das nach außen hin sichtbare Zeichen jüdischer Identität, dessen Integrität von der römischen Oberhoheit garantiert wird. Seine politisch-soziale Bedeutung wird jedoch noch von seiner religiösen überstrahlt. Der Tempel gilt traditioneller alttestamentlich-jüdischer Theologie als Ort der Anwesenheit Gottes, der *Schekinah* (Dtn 12, 11; 14, 23; vgl. Ab 3, 2; MekEx 14, 2), als *Sanctissimum* und als von Gott eingesetzter Sühneort, auf den Israel, um vor Gott leben zu können, angewiesen ist (PesK 6 [210]; PesR 16 [84<sup>a</sup>]). Der Tempel spielt in der eschatologischen Erwartung verschiedener jüdischer Gruppen eine entscheidende Rolle — sei es als Ziel einer endzeitlichen Pilgerreise der Heidenvölker<sup>7</sup>, sei es als Mittelpunkt eines in alter Herrlichkeit wiedererstandenen Groß-Israel<sup>8</sup>, sei es als Objekt endgültiger Manifestation der Heiligkeit Gottes<sup>9</sup>. Im übrigen ist der Tempel aber auch, wie er sich während der hasmonäischen und dann der römischen Zeit präsentiert, wegen seiner priesterlichen Verwaltung<sup>10</sup>, seiner Indienstnahme für diverse Geschäftsinteressen<sup>11</sup> und seiner politischen Funktionalisierung<sup>12</sup> Gegenstand harscher innerjüdischer Kritik, vom „Lehrer der Gerechtigkeit“ angefangen bis hin zu Diasporajuden, zu pharisäischen Gruppierungen und

<sup>7</sup> Vor dem Hintergrund von Ps 86, 9; Jes 2, 2 ff.; 60, 3 f.; 66, 18 ff.; Jer 16, 19; Mi 4, 1—4; 7, 11 f.; Joel 3, 5; 4, 20 und Sach 2, 1 f.; 14, 16 sind für das Frühjudentum vor allem Tob 13, 11.13 f. und PsSal 17, 34, aber auch Sib 3, 767 ff.; 5, 428; TBenj 9, 2; Naph 8, 3; 1QH 6, 12 aufschlußreich; vgl. D. ZELLER, Das Logion Mt 8, 11 f./Lk 13, 28 f. und das Motiv der „Völkerwallfahrt“: BZ 15 (1971) 222—237; BZ 16 (1972) 84—93.

<sup>8</sup> Das gilt für die Zeloten (vgl. die Hinweise bei Jos Bell 4, 125 ff. 147 ff.; 5, 459; 6, 98), aber auch für apokalyptische Strömungen, wie sie durch 4 Esr 13, 34—37 und syrBar 40, 1 repräsentiert werden.

<sup>9</sup> Inspiriert durch Ez 40—48; Hag 2, 9; Sach 14, 21; Okt 17 f., vertreten nicht nur die Qumran-Essener diese Position (Jub 1, 17.27.29; 11QTR 29, 8—18), sondern auch andere frühjüdische Gruppen; vgl. Tob 13, 11.17; Bar 5, 1—9; äthHen 90, 28—38; 91, 13; Sib 3, 564—569.702 ff. 767—776; 5, 422.

<sup>10</sup> Auch bei diesem Punkt ist nicht nur an essenische und qumranische Positionen (vgl. Jos Ant 18, 19; Jub 23, 21; CD 4, 18; 1QpHab 12, 7 ff. u. ö.) zu denken. Kritik an der Befleckung des Opfers durch kultische Unreinheit gibt es hinsichtlich einzelner Priester(familien) auch in anderen Überlieferungen; vgl. 2 Makk 4; TLevi; PsSal 2.4.8; Jos Bell 2, 7 (Zeloten); Ant 13, 291; AssMos 5, 4; Kid 66<sup>a</sup>; Pes 57<sup>a</sup> Bar par TMen 13, 18 ff.

<sup>11</sup> Die Priesterschaft am Tempel hat den Verkauf des Trankopferweines und z. T. auch der Geflügelopfer mit Gewinn an sich gezogen; vgl. Bill I 850 ff.; II 570 f. Doch in den Augen der meisten Zeitgenossen hat es dabei kaum schlimme Auswüchse gegeben. Die Kritik richtet sich vielmehr gegen Simonie (SNum 25, 12 § 131; TJoma 1, 7 [180]; vgl. Joma 18<sup>a</sup>; Jeb 61<sup>a</sup>) und in bestimmten Fällen (die nicht verallgemeinert werden dürfen) gegen die Ausbeutung der armen „Leute-Priester“ auf dem Land durch den Jerusalemer Priesteradel (Jos Ant 20, 181.206 f.; Pes 57<sup>a</sup>).

<sup>12</sup> Die Korruption der Sadduzäer durch ihren Pakt mit den Römern beklagt noch pJoma 1 38<sup>c</sup> par Joma 9<sup>a</sup>; vgl. selbst Jos Ant 20, 9.2.



zu den Zeloten. Doch auch diese Kritik ist noch einmal ein Zeugnis für die theologische Dignität wenn nicht des real existierenden, so doch des von Gott gewollten Tempels.

Indes sei nicht übersehen, daß es auch Gegenbewegungen gibt. Es wäre illusorisch, wollte man leugnen, daß nicht wenige Juden ohne innere Beziehung zum Tempel gelebt und allenfalls zähneknirschend ihre Steuern gezahlt und die Abgaben entrichtet haben, die ihnen für seinen Unterhalt auferlegt worden sind; im übrigen ist die Steuermoral nicht die beste gewesen. Weit wichtiger ist aber, daß insbesondere die pharisäische Bewegung in Galiläa, so sehr sie von priesterlichem Reinheitsdenken inspiriert gewesen ist, zwar keineswegs programmatisch, aber doch faktisch zu einer Relativierung des Tempels und des Opferkultes beigetragen hat — im übrigen die Voraussetzung dafür, daß die Pharisäer nach 70 zur führenden Gruppierung des Judentums aufgestiegen sind und dessen Überleben ermöglicht haben. Auch wenn sich Israel noch in römischer Zeit religionssoziologisch mit einigem Recht als Tempelstaat bezeichnen läßt, gab es keine religiöse Monokultur in Gestalt des Jerusalemer Opferkults.

Gleichwohl kann kein Zweifel bestehen, daß Jesus herausgefordert war, Stellung zum Tempel zu beziehen — spätestens zu dem Zeitpunkt, da er, mit Lk 9, 51 zu sprechen, sein Angesicht auf Jerusalem richtete. Das spiegelt sich in der Überlieferung aller vier Evangelien.

## 2. Die synoptische Tradition

### a) *Markus*

Der Bericht über die Tempelaktion leitet bei den Synoptikern den letzten Abschnitt des Wirkens Jesu ein; er gehört zur unmittelbaren Vorgeschichte der Passion. Markus hat die Aktion Jesu im Heiligtum weder als Reinigung des profanierten Tempelbetriebs noch als Vorstoß zur Kultreform verstanden, sondern als ein vollmächtiges Zeichen (vgl. 11, 27—33)<sup>13</sup> für das Strafgericht Gottes, der die Institution des Jerusalemer Heiligtums aufhebt und den Tempel zerstört. Das wird vor allem durch den Kontext deutlich. Der Tempelprotest ist gerahmt von der Verfluchung des Feigenbaumes (11, 12—14. 20 f.)<sup>14</sup>. Wie immer es um den Hintergrund und die Vorgeschichte dieses eigenartigen Textes bestellt sein mag: Markus hat die Verfluchung des Feigenbaumes als ein Wort und Zeichen des Gerichts über Israel gedeut-

<sup>13</sup> Zum Thema der Vollmacht Jesu bei Markus vgl. K. SCHOLTISSEK, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie, (NTA 25), Münster 1992.

<sup>14</sup> Die Verschachtelung ist markinisch; vgl. H.-W. KUHN, Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT 8), Göttingen 1971, 200 f.

tet, das Jesus Früchte verweigert. Dies steht mit der Tempelperikope in engster Verbindung. Das Verdorren des Baumes symbolisiert das in der Aktion Jesu angekündigte Ende des Heiligtums, das zu einer „Räuberhöhle“ geworden ist (Mk 11, 17; Jer 7, 11)<sup>15</sup> — kaum ein Zweifel, daß Markus in der Zerstörung des Tempels durch die römischen Truppen, die er entweder gerade erlebt oder unmittelbar erwartet, den Vollzug dieses Strafgerichts über das ungläubige Israel sieht.

Das unterstreicht das erste Tempellogion des Markusevangeliums, die Prophezie über die Zerstörung des Heiligtums in Mk 13, 2, die von der eschatologischen Mahnrede als ein aktuelles Ereignis der Zeitgeschichte thematisiert (vgl. 13, 7), vom eigentlichen Ende, dem Kommen des Menschensohnes, aber ausdrücklich unterschieden wird (vgl. 13, 24 ff.)<sup>16</sup>.

Der negativen Sinngebung der Tempelaktion entspricht aber eine positive: Die Tempelaustreibung zeigt nach dem Deutewort in Vers 17 auch, daß Jesus einen *neuen* Ort des Gebetes begründen will, zu dem alle Völker Zutritt haben (Mk 11, 17a; Jes 56, 7 LXX). Dieser Ort ist die Gemeinschaft der Jünger Jesu<sup>17</sup>. Das ergibt sich aus dem weiteren Kontext in Mk 11. Das Pendant zur Strafaktion gegen den Tempel bildet die Gebetsunterweisung Mk 11, 22 — 25<sup>18</sup>. Sie ist „eine Betschule für die Gemeinde, die ein Haus des Gebetes sein soll“<sup>19</sup>. Die Gemeinschaft der Jünger ist nicht an den Tempel, sondern allein an den getöteten (vgl. 11, 18) und auferstandenen Jesus Christus gebunden. Seinen Tod deutet das Becherwort der Abendmahlsüberlieferung (Mk 14, 24) als Stiftung eines Bundes im Blut Jesu, der in antithetischer Typologie dem Sinai-Bund gegenübergestellt wird, den Mose nach Ex 24, 8 durch das Blut geschlachteter Jungstiere besiegeln soll<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Die Zitation von Jer 7, 11 gibt Markus den Anstoß für die Deutung als Strafgericht, die er durch die Sandwich-Komposition vornimmt. Jos Bell 2, 409 ff. berichtet, daß der jüdische Aufstand mit dem Beschluß beginnt, von Heiden keine Opfer und Weihegeschenke mehr zu akzeptieren. Das verschärft für Markus den Widerspruch zur Willenserklärung Gottes, die aus Jes 56, 7 abgeleitet wird. Vgl. G. THEISSEN, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien (NTOA 8), Freiburg/Schweiz — Göttingen 1989, 273. Das Stichwort *ληστίης* gewinnt für Markus durch das Treiben der Zeloten in der letzten Phase des Krieges Aktualität. Das bedeutet aber nicht, daß auch ursprünglich an Zeloten zu denken ist; anders CH. K. BARRETT, *The House of Prayer and the Den of Thieves*, in: E. E. ELLIS — E. GRÄSSER (Hg.), *Jesus und Paulus*. FS W. G. Kümmel, Göttingen 1975, 13 — 20.

<sup>16</sup> Signifikant ist auch Mk 12, 1 — 12. Freilich ist Markus noch zurückhaltender als Matthäus und Lukas (s. u.).

<sup>17</sup> Vgl. F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1963, 29 f.

<sup>18</sup> Vgl. TH. SÖDING, *Glaube bei Markus* (SBB 12), Stuttgart <sup>1</sup>1987 (<sup>1</sup>1985), 317 — 343.

<sup>19</sup> R. SCHNACKENBURG, *Mk* (GS 2), 2 Bde., Düsseldorf <sup>1</sup>1976 (<sup>1</sup>1966). 1971, II 140.

<sup>20</sup> Vgl. K. KERTELGE, *Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium*, in: *Begegnung mit dem Wort*. FS H. Zimmermann (BBB 53), Bonn 1980, 67 — 79: 77.79.

Nachösterliche Jüngerschaft besteht in der gemeinschaftlichen Nachfolge Jesu, der den Seinen als Auferwecker „vorangeht“ (14, 28; 16, 7)<sup>21</sup>.

Die dialektische Verbindung zwischen der Tempelkritik und der Konstituierung des eschatologischen Gottesvolkes wird durch Mk 14, 58, das zweite Tempellogion des Markusevangeliums, unterstrichen, freilich auch mit charakteristischen Akzenten versehen. Mk 14, 58 besagt im ersten Teil, daß der Tod Jesu das Niederreißen, d. h. die Aufhebung des „von Händen gemachten“ Jerusalemer Tempels bedeutet, während der zweite Teil auf die Konstituierung einer eschatologisch-neuen Heilsgemeinde im Tod und in der Auferweckung Jesu Christi verweist<sup>22</sup>.

Schaut man auf diese christologisch-ekklesiologische Pointe der Tempelaktion, ergibt sich, daß Markus ihre kritische Stoßrichtung nicht nur allgemein als zeichenhafte Vorwegnahme des Strafgerichts Gottes, sondern im Rahmen dessen auch gezielt als Abschaffung des Tempelkults verstanden hat<sup>23</sup>: Die Opfer im Jerusalemer Heiligtum haben keine sühnende Kraft; das Heil der Gottesherrschaft, einschließlich der Vergebung der Sünden (vgl. 2, 1–12), vermittelt allein Jesus — letztlich durch seinen Tod (Mk 10, 45; 14, 22–25) und seine Auferweckung (Mk 14, 28; 16, 7).

#### b) *Matthäus*

Matthäus basiert bei seiner Darstellung der Tempelaktion auf der markinischen Vorlage. Er interpretiert sie im Wissen um die Zerstörung des Tempels durch die Römer, in der er mehr noch als Markus eine Strafaktion Gottes gegen das ungläubige Israel glaubt erkennen zu können<sup>24</sup>. Die Kritik Jesu zielt in den Augen des Evangelisten freilich nicht unbedingt gegen

<sup>21</sup> Vgl. TH. SÖDING, Glaube (s. Anm. 18) 102–124; DERS., Die Nachfolgeforderung Jesu im Markusevangelium: TThZ 94 (1985) 292–310: 300.

<sup>22</sup> Vgl. A. VÖGTLE, Das markinische Verständnis der Tempelworte (1983), in: DERS., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg — Basel — Wien 1985, 168–188: 173–177.182 ff. Der Bezug auf die Auferweckung Jesu, den VÖGTLE (ebd.) in der Kritik an J. GNILKA (Mk II [EKK II], 2 Bde., Zürich — Einsiedeln — Köln 1978. 1979, II 125.131) sehr stark zurücktreten läßt, wird aber trotz des ungewöhnlichen  $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\iota\omega\nu\ \eta\mu\epsilon\rho\omega\nu$  doch wohl stärker zu beachten sein (zumal die Formulierung traditionell ist): Die Ekklesiologie des Markus ist eine Funktion seiner Christologie und Soteriologie; die Auferweckung Jesu hat nach Mk 14, 28 und 16, 7 (zumal im Lichte von Mk 10, 41–45 und 14, 24) eine genuin ekklesiologische Dimension. Die von L. GASTON (No Stone on another [NT., S 23], Leiden 1970, 370–409) vorgeschlagene Deutung auf die Parusie hat wegen der auferweckungstheologisch besetzten „drei Tage“ auszuscheiden.

<sup>23</sup> Vgl. J. GNILKA, Mk II 131.

<sup>24</sup> Das Strafwunder der Feigenbaumverfluchung, das Matthäus unmittelbar im Anschluß bringt (21, 18 f.), läßt an drastischer Symbolik nichts zu wünschen übrig; vgl. noch Mt 21, 33–46 (par Mk 12, 1–12); 22, 1–14; auch 23, 13–36.37 ff.; 24, 2 (par Mk 13, 2); 27, 25. Wegen der Zerstörung des Tempels läßt Matthäus wie Lukas im Deutewort Mk 11, 17 den Hinweis auf die Völker weg (Mt 21, 13).

den Kult<sup>25</sup>; er ist in matthäischer Zeit kein aktuelles Thema mehr. Die Kritik richtet sich weit stärker gegen die „Verbindung von Tempeldienst und Geld, die Verfilzung von Gottesdienst und finanziellem Vorteil“<sup>26</sup>.

Doch ist nicht dieser Protest der eigentliche Sinn der Aktion Jesu. Matthäus läßt vielmehr die Tempelperikope (21, 12–17) direkt auf den Bericht vom Einzug in Jerusalem folgen (21, 1–11), so daß nach seiner Darstellung Jesus geradewegs in den Tempelbezirk hineinreitet, um dort seine Aktion zu starten. Überdies schafft Matthäus ein neues Tempelszenario; er erweitert die markinische Protestaktion um ein kleines Heilungssummarium (V. 14) und um ein kurzes, aber scharfes Streitgespräch Jesu mit den Hohenpriestern und Schriftgelehrten (21, 15 ff.)<sup>27</sup>. Das weist auf den neuen Skopos der Perikope: Jesus, der in der Einzugserzählung mit den Farben Deuterosacharjas als gewaltloser Messiaskönig gemalt wird (21, 5: Sach 9, 9), macht aus der „Räuberhöhle“, zu der das Heiligtum geworden ist, eine Friedenszone; Blinde und Lahme, denen restriktive sakralrechtliche Bestimmungen den Zutritt zum „Haus des Herrn“ verwehrt haben<sup>28</sup>, kommen mit Jesus in das Heiligtum hinein und werden dort von ihm geheilt. Der Tempel Gottes (26, 61; vgl. 21, 12 v. l.), der zur Räuberhöhle verkommen ist, wird erst wieder durch den Sohn Davids (21, 9. 15; vgl. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 f.) zum Ort der Erfahrung Gottes, der seine Herrschaft den Kranken und Entrechteten rettend nahekomen läßt (vgl.

<sup>25</sup> Die gegenüber Markus veränderte Pointe zeigt sich auch in der matthäischen Version des Tempellogions 26, 61 f. Weil Matthäus das Heiligtum in seiner ursprünglichen Funktion durchaus schätzt (vgl. auch Mt 5, 23 f.; 23, 16–22), verschwindet die Disqualifizierung des Tempels als eines von „Händen gemachten“ Bauwerks. Überdies läßt Matthäus im Nachsatz folgerichtig das ἀχειροποίητον weg; das zeigt, daß er in beiden Satzhälften an den Jerusalemer Tempel denkt: Mt 26, 61 f. ist ein Vollmachtswort, das beschreibt, was Jesus grundsätzlich zu tun imstande wäre, aber faktisch nicht tut – weil Israel ihn ablehnt.

<sup>26</sup> J. GNILKA, Mt (HThK I), 2 Bde., Freiburg – Basel – Wien 1986. 1988, II 207; vgl. A. SAND, Mt (RNT), Regensburg 1986, 418.

<sup>27</sup> Sowohl die neue kontextuelle Einbindung als auch die spezifische Umgestaltung gehen auf die Hand des Matthäus (oder der ihm vorausgehenden Redaktion des Markusevangeliums) zurück. Vgl. J. GNILKA, Mt II 206 f.; anders E. SCHWEIZER, Mt (NTD 2), Göttingen 1972, 266; R. H. GUNDRY, Mt, Grand Rapids 1982, 414. Sie denken an Abhängigkeit von einer auch durch Lk 19, 39 f. repräsentierten Tradition.

<sup>28</sup> Mt 21, 14 ist als Kontrast zu 2 Sam 5, 8 LXX gestaltet. Freilich ist zu beachten, daß der atl. Satz in seinem ursprünglichen Kontext nur geringes Gewicht trägt und in der jüngeren Parallele 1Chr 11 fehlt. Noch schärfer als 2 Sam 5, 8 sind die einschlägigen Bestimmungen der Qumran-Essener: 1QSa 2, 5–8; 1QM 7, 4 f.; 4QD<sup>b</sup>/Dam 15, 15 ff. Die essenischen Restriktionen sind jedoch für das Judentum nicht repräsentativ. Die Anspielung auf 2 Sam 5, 8 LXX bei Matthäus dient auch weniger einer Disqualifizierung atl. und frühjüdischen Sakralrechtes als einer positiven theologischen Qualifizierung des Wirkens Jesu.

11, 5; auch 4, 23 f.; 9, 35; 12, 15; 14, 14; 15, 30; 19, 2)<sup>29</sup>. Wer dies begreift, sind gerade nicht die Hohenpriester und Schriftgelehrten, die als die stereotypen Gegner Jesu im Widerspruch verharren, sondern die kleinen Kinder, die Unmündigen und Waisen, in denen sich die Mitglieder der matthäischen Gemeinde wiedererkennen<sup>30</sup>.

### c) Lukas

Lukas setzt gleichfalls den markinischen Bericht voraus<sup>31</sup>. Auch für ihn steht die Tempelaktion im Schatten des kommenden Untergangs. An die Stelle der Verfluchung des Feigenbaums (die er ganz ausläßt) stellt er im Stil von Jer 15, 5 eine prophetische *lamentatio* Jesu über Jerusalem<sup>32</sup>, die Stadt, die nach geläufiger Volksetymologie eigentlich den Frieden Gottes schauen sollte<sup>33</sup>, die aber das entscheidende Friedensangebot, auf das alles angekommen wäre, ihre Heimsuchung durch Gott in der Sendung Jesu (V. 44), ausgeschlagen und deshalb die Grauen des Krieges und der Zerstörung zu erdulden hat (19, 41—44; vgl. 13, 34 f.; 20, 9—19; 21, 5 f. 20—24).

Die Tempelaktion symbolisiert aber nicht dieses Gericht. Lukas sieht die Austreibung der Händler vielmehr als Voraussetzung dafür, daß Jesus den Tempel zur Stätte seines messianischen Lehrens machen und Jerusalem

<sup>29</sup> Die Tempelaktion setzt in Handlung um, was Matthäus im Rückgriff auf Hos 6, 6 als Kernsatz jesuanischer Kritik an jüdischer Gesetzesobservanz und Tempelfrömmigkeit, gleichzeitig aber als Programmsatz der Basileia-Verkündigung Jesu formuliert: daß Gott nicht Opfer, sondern Barmherzigkeit will (9, 13). Da Jesus mit diesem Schriftwort die Zurückweisung der Kritik begründet, die Pharisäer an seiner Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern üben (Mt 9, 9—13), liegt eine sachliche Verbindung mit Mt 21, 12—17 nahe. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Mt (NEB.NT 1), 2 Bde., Würzburg 1985. 1987, II 199.

<sup>30</sup> Diese ekklesiologische Dimension betont R. SCHNACKENBURG, Mt II 197 f.

<sup>31</sup> Lukas verknüpft den Bericht über die Tempelreinigung auf das Allernotwendigste; er wandelt die Schriftzitate von einem Deutewort zum eigentlichen Austreibungswort um und unterstreicht damit die Gewaltlosigkeit der Aktion Jesu; vor allem aber erklärt er die Tötungsabsicht der Hohenpriester, Hierarchen und Archonten nicht wie Markus als Reaktion auf die Tempelaktion, sondern als Reaktion auf die tägliche Lehre Jesu im Tempel, die Lukas eigens erwähnt und weit stärker als die markinische Vorlage (Mk 11, 18) gewichtet (19, 47 f.). Überdies läßt er (wie Matthäus) den Hinweis auf die Völker aus: wohl deshalb, weil er an der Zerstörung des Tempels nicht vorbeisieht (19, 41—44) und auf Apg 1, 8 vorausschaut, wo der universale Horizont nicht durch eine zentripetale, sondern eine zentrifugale Bewegung eröffnet werden soll.

<sup>32</sup> Nach J. ERNST (Lk [RNT], Regensburg 1976, 528) spiegelt das Wort alte Tradition, nach G. SCHNEIDER (Lk [ÖTK 3], 2 Bde., Würzburg — Gütersloh 1977, II 388 f.) ist es eine lukanische Bildung. Mindestens das Motiv der Androhung des Gerichts über Jerusalem, aber wohl auch einzelne Formulierungen, insbesondere in V. 44, sind vorlukanisch; s. u. S. 20 ff.

<sup>33</sup> Vgl. (vor dem Hintergrund von Ps 122, 6 f. und 147, 12 ff.) Philo Som 2, 250; auch Hebr 7, 2.



das eschatologische Friedensangebot Gottes unterbreiten kann. Bei Lukas ist die Aktion Jesu eine gewaltfreie Besetzung des Tempels<sup>34</sup>. Sie dient Jesus dazu, seinen Anspruch auf das Haus seines Vaters zu erheben und vom Heiligtum Besitz zu ergreifen<sup>35</sup>. Damit ereignet sich, was bereits die Erzählung von der staunenerregenden Weisheitslehre des zwölfjährigen Jesus im Tempel (2, 41–52) hat anklingen lassen (2, 46 f. 49). Und es ist vorgeprägt, was die Apg von der Präsenz der Urgemeinde im Tempel sagt (vgl. 3, 1; 3, 11–26; 22, 1–21; auch 5, 20 f.): daß sie versucht, das Heiligtum zu einem „Haus des Gebetes“ werden zu lassen.

Daß der Tempel Stätte eines für Christen obsolet gewordenen Opferkults ist, steht in der Tempelperikope ebensowenig zur Debatte<sup>36</sup> wie sonst im Doppelwerk<sup>37</sup>. Das ist freilich kein Nachhall ältester Überlieferung, die noch eine Verbindung von Christusglauben und Tempelkult für möglich erachtet hätte<sup>38</sup>; es läßt vielmehr den zeitlichen und soziokulturellen Abstand zwischen Lukas und dem Urchristentum ermesen. Der Tempel ist für Lukas im historischen Rückblick eine zentrale Institution jüdischen Lebens, der er durchaus respektable Seiten abgewinnt<sup>39</sup>; insofern ist der Tempel auch der gegebene Ort jesuanischer (19, 47a; 20, 1–21, 4; 21, 37;

<sup>34</sup> Vgl. E. SCHWEIZER, Lk (NTD 3), Göttingen 1982, 199.

<sup>35</sup> Vgl. G. SCHNEIDER, Lk II 392; J. KREMER, Lk (NEB.NT 3), Würzburg 1988, 198 f.

<sup>36</sup> Vgl. J. ERNST, Lk 531; E. SCHWEIZER, Lk 200 f.; J. KREMER, Lk 190.

<sup>37</sup> Im gesamten Doppelwerk wird nur eine einzige Kulthandlung im Tempel berichtet: die des Zacharias 1, 9 ff. Die apokalyptische Brechung des hier aufblitzenden kultischen Denkens beschreibt H. SCHÜRMANN, Lk I (HThK III), Freiburg 1969, 32. Für Lukas ist es eine historische Reminiszenz.

<sup>38</sup> Auch wenn Lukas die Sühnetheologie stark zurücktreten läßt und sie überhaupt nur in Lk 22, 19 f. und Apg 20, 28 — beide Male auf der Basis von Tradition und ohne spezifische Akzentuierungen — anklingen läßt, gibt er sich ausweislich der Stephanus-Rede in Apg 7 zumindest insoweit als Erbe hellenistisch-judenchristlicher Tempelkritik zu erkennen, als er mit Berufung auf Jes 66, 1 f. sagt, daß Gott nicht in dem wohnt, „was Menschenhände gebaut haben“ (V. 48); vgl. A. WEISER, Apg (ÖTK 5), 2 Bde., Würzburg — Gütersloh 1981.1985, I 182. Das wird — wenn nicht dem Wort, so doch der Sache nach — in der Apg 7 zugrunde liegenden Tradition, die (wie immer sie im einzelnen ausgesehen hat) den Jerusalemer Opferkult abrogiert, kaum anders als durch den wenigstens impliziten Verweis auf den Sühnetod Jesu (vgl. Röm 3, 25 f.) begründet worden sein; vgl. K. LÖNING, Der Stephanus-Kreis und seine Mission, in: J. BECKER u. a., Die Anfänge des Christentums, Stuttgart u. a. 1987, 80–101: 87 (Der Verweis auf Apg 8, 32: Jes 53, 7 ist freilich ein unsicheres Argument; vgl. A. WEISER, Apg I 212 f.). Daß auch nach Lukas die Christen prinzipiell nicht mehr an das Gesetz gebunden sind, geht aus Apg 13, 38; 15, 10 f. hinreichend deutlich hervor, auch wenn die Freiheit vom Gesetz nicht das große Thema des Doppelwerks ist.

<sup>39</sup> Vgl. K. LÖNING, Das Evangelium und die Kulturen: ANRW II 25.3 (1987) 2606–2646: 2616 Anm. 30; DERS., Das Verhältnis zum Judentum als Identitätsproblem der Kirche nach der Apostelgeschichte, in: L. HAGEMANN — E. PULSFORT (Hg.), Ihr alle aber seid Brüder. FS A.-Th. Khoury, Würzburg — Altenberge 1990, 304–319.

auch 21, 5–36) und urchristlicher Lehre (3, 1–4, 22; 5, 12–16. 21a. 42; 22, 1–21). Freilich ist er, wie die Tempelperikope zeigt, auch ein Ort der Verwerfung Jesu (Lk 19, 47f.; 20, 1–40, vgl. Lk 2, 34) wie dann seiner nachösterlichen Zeugen (Apg 4, 1–22; 5, 21b–41; 21, 27–39; 22, 22–29). Deshalb wird er zum Objekt des göttlichen Strafgerichts (Lk 13, 34 ff.; 19, 41–47<sup>5</sup>; vgl. 21, 20–24) über Israel (vgl. Lk 11, 46–51<sup>6</sup>; Apg 3, 23; 28, 25 ff.).

#### d) Die vormarkinische Tradition

Matthäus und Lukas haben für ihre Gestaltung der Tempelperikope keine andere als die markinische Vorlage. Der Weg zurück in die synoptische Tradition kann also nur bei Mk 11, 15–19 beginnen. Der älteste Evangelist hat den Bericht über die Tempelaustreibung, vermutlich zusammen mit der Einzugserzählung, als Auftakt des ihm vorliegenden Passionsberichts gelesen<sup>40</sup>. Ursprünglich ist die Perikope Mk 11, 15–17 aber selbständig<sup>41</sup>. Das Schlüsselwort für die Interpretation ist Vers 17<sup>42</sup>. Durch eine Kombination von Jes 56, 7 und Jer 7, 11 (jeweils nach der Septuaginta zitiert<sup>43</sup>) wird die Willenserklärung Gottes „*Mein Haus wird Haus des Gebetes für alle Völker heißen*“ scharf mit dem Bild kontrastiert, das der Tempel gegenwärtig abgibt: „*Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht.*“ Die Anführung von Jes 56, 7 zeigt, daß Jesus mit seiner Aktion, die sich im Vorhof der

<sup>40</sup> Vgl. J. GNILKA, Mk II 350. Auf dieser Redaktionsstufe wird V. 18a zugewachsen sein, während 11, 18b.19 markinisch ist.

<sup>41</sup> Vgl. J. GNILKA, Mk II 127. Nach J. ROLOFF (Das Kerygma und der historische Jesus, Göttingen 1969, 90–94) gehört 11, 15 f. ursprünglich mit 11, 28–34 zusammen. Das ist wenig wahrscheinlich. Mk 11, 28–34 setzt nirgends die Tempelerzählung voraus; die Pointe der Vollmachtsperikope, die im Verweis auf Johannes den Täufer liegt, hat mit der Tempelthematik direkt nichts zu tun (wohl aber im Makrotext des Evangeliums); die Frage nach der Vollmacht Jesu ist nicht an die Aktion im Heiligtum gebunden (vgl. Mk 3, 22–30 parr; Mk 8, 10 ff. parr; Lk 12, 29 f. par; Joh 6, 30); Joh 2, 18–22 ist im Gegensatz zu Mk 11, 28–34 eine Zeichenforderung.

<sup>42</sup> Die Einleitungswendung καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ist typisch markinisch. Daraus folgt indes noch nicht, daß das Zitat als solches redaktionell ist; vgl. E. SCHWEIZER, Mk (NTD 1), Göttingen 1975, 127; anders freilich J. ROLOFF, a. a. O. 91; M. TRAUTMANN, Zeichenhafte Handlungen Jesu (FzB 37), Würzburg 1980, 87 ff.; J. GNILKA, Mk II 127. Für ein negatives Urteil ist ausschlaggebend, daß Mk 11, 17a (Jes 56, 7) den Gedanken der Völkerwallfahrt zum Zion wachruft. Das widerspricht aber nicht nur der markinischen Erwartung oder Erfahrung der Zerstörung Jerusalems, sondern auch seiner Reserve gegenüber genuin frühjüdischen Traditionen und israelzentrierten Positionen, die allenthalben spürbar ist.

<sup>43</sup> Deutliches Indiz ist das Stichwort ληστής, das in der LXX nur hier (vgl. Jer 12, 9A) *pari sim* wiedergibt. Die LXX entspricht allerdings recht genau dem MT. Die verschiedentlich geäußerte Überlegung, womöglich sei nur eines der beiden Zitate ursprünglich, bleibt spekulativ. Sie setzen zwar durchaus unterschiedliche Interpretationsakzente, verweisen aber bei näherem Zusehen deutlich genug aufeinander.

Heiden abspielt, allen Völkern den Zugang zum Tempel öffnen will. Diese Interpretation ist dem Gedanken der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Zion verpflichtet. Die Anführung von Jer 7, 11 stellt klar, daß die Voraussetzung für dieses endzeitliche Geschehen darin besteht, daß der Tempel nicht mehr jene Räuberhöhle ist, als die er sich in den Augen der vormarkinischen Tradenten Jesus präsentiert. Daß der Tempelbetrieb den Stein des Anstoßes bildet, liegt auf der Hand. Er ist mit der eigentlichen Bestimmung des Heiligtums, Haus des Gebetes für alle Völker zu sein, unvereinbar. Gleichwohl geht es Jesus auch nach der vormarkinischen Überlieferung weder um eine Kultreform noch um eine Tempelreinigung, die eine würdigere Opferfeier ermöglichen soll<sup>44</sup>. Vielmehr gilt der problematisch erscheinende Tempelbetrieb nur als Symptom, als deutlichstes Anzeichen dafür, daß die gesamte Institution des Jerusalemer Heiligtums, wie sie sich geschichtlich darstellt, dem widerspricht, was Gott durch Jesus im Rückgriff auf die Schrift als seinen eschatologischen Willen erklären läßt<sup>45</sup>. Von dieser Kritik ist der Kult nicht ausgenommen<sup>46</sup>. Damit der Tempel zum eschatologischen Pilgerziel der Völker werden kann, muß er von einer Opferstätte zu einem „Haus des Gebetes“ umfunktionierte werden<sup>47</sup>. Der Gottesdienst, der in der vollendeten Gottesherrschaft auf dem Zion ge-

<sup>44</sup> So aber E. SCHWEIZER, Mk 128 (der darin eine Verharmlosung des jesuanischen Gedankens sieht) und J. BECKER, Joh (ÖTK 4), 2 Bde., Gütersloh — Würzburg 1979.1981, I 122 (der in der Abfolge von Mk 11, 1—11.15 ff. altorientalische Königs-ideologie wiedererkennt und die Tempelaktion als Kultrestauration deutet, dabei aber nicht nur die ursprüngliche Unabhängigkeit von Mk 11, 15 ff. unberücksichtigt läßt, sondern auch die passionstheologische Brechung des Königs-Motivs, die für die gesamte vormarkinische Leidensgeschichte typisch ist).

<sup>45</sup> Vgl. F. SCHNIDER — W. STENGER, Johannes und die Synoptiker (BiH 9), München 1971, 32.

<sup>46</sup> Nach V. 15 stört Jesus den Opferbetrieb. V. 16 ist, für sich betrachtet, nicht eindeutig, dürfte aber gleichfalls in diese Richtung weisen; σκευος meint hier, wie häufig in der LXX (und auch Hebr 9, 21), ein Kultgerät; vgl. W. SCHENK, Der Passionsbericht nach Markus, Gütersloh 1974, 156; J. GNILKA, Mk II 129; D. LÜHRMANN, Mk (HNT 3), Tübingen 1987, 193. An ein profanes Gefäß denken hingegen J. ROLOFF, Kerygma (s. Anm. 41) 96; R. PESCH, Mk (HTHK II), 2 Bde., Freiburg — Basel — Wien <sup>1</sup>1980 (1976), <sup>2</sup>1980 (1977), II 198; M. TRAUTMANN, Handlungen (s. Anm. 42) 108. Dann wäre der Vers ein Argument für die Deutung der Aktion als Protest gegen die Profanierung des Tempelbezirks, wie dies aus pharisäischer und rabbinischer Überlieferung bekannt ist; vgl. Jos Ap 2, 7; Ber 9, 5; 62<sup>b</sup> Bar; SLev 19, 30 (361<sup>a</sup>); Jeb 6<sup>b</sup> (Bill II 27). Daß die Tempelkritik von Mk 11, 17 radikaler ist, signalisiert jedoch die scharfe Antithese.

<sup>47</sup> Auch wenn J. GNILKA (Mk II 129) vor einer Überinterpretation warnt, hat Gewicht, daß Mk 11, 17a tempelkritisch vom „Haus des Gebetes“ spricht; vgl. M. HENGEL, Proseuche und Synagoge, in: G. JEREMIAS — H.-W. KUHN — H. STEGEMANN (Hg.), Tradition und Glaube. FS H. G. Kuhn, Göttingen 1971, 157—184; 166; D. LÜHRMANN, Mk 193.

feiert wird, ist kein Opferkult, er ist ein Gebetsgottesdienst, der synagogale Traditionen aufnimmt.

Die Vermutung liegt nahe, daß diese Erzählung mit dieser Pointe von Judenchristen tradiert worden ist, die wohl mit Jerusalem verbunden gewesen sind, den Tempelkult allerdings verworfen haben. Diese grundsätzliche Kritik hat die Rezeption der Perikope durch das hellenistische Judenchristentum befördert und ihre Integration in die vormarkinische Passionserzählung erleichtert<sup>48</sup>.

### 3. Die johanneische Überlieferung

#### a) *Die Sicht des Evangelisten*

Bei Johannes steht die Tempelperikope nicht am Ende, sondern am Anfang des Evangeliums. Der Text besteht aus zwei Teilen; die Verse 13–17 beschreiben das Vorgehen Jesu, die Verse 18–22 ein daran anschließendes Streitgespräch mit „den Juden“ über die Vollmacht Jesu. Beide Teile gipfeln in einem Wort Jesu (2, 16. 19). In diesen Logien kommt die johanneische Deutung des Geschehens am klarsten zum Ausdruck.

Vers 16 ist in der Sprache prophetischer Kultkritik formuliert: „*Macht das Haus meines Vaters nicht zu einer Markthalle.*“ Für sich genommen, deutet das Wort darauf hin, daß Jesus den Tempel heiligen will, indem er seine Profanierung durch den schwunghaften Handel auf seinem Terrain unterbindet. Der Fortgang der Erzählung zeigt aber, daß dies nicht eigentlich die johanneische Pointe ist. Genauer: Der erste Eindruck, den Vers 16 erweckt, wird vom Evangelisten erzählstrategisch gezielt eingesetzt, um den eigentlichen Sinn der Aktion Jesu nicht nur dem christlichen Leser zu erhellen, sondern auch in der erzählten Welt des Evangeliums zu orten. Vers 16 löst eine doppelte Reaktion aus. Die Jünger, die für die johanneische Gemeinde transparent sind, assoziieren Ps 69, 10: „*Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren*“ (11, 17)<sup>49</sup>. Das Futur, das vom Aorist der zitierten Septuaginta-Fassung abweicht, weist auf das weitere Wirken Jesu vor-

<sup>48</sup> Mk 14, 58 verstärkt auf dieser Redaktionsstufe sowohl den Gedanken der Tempelkritik als auch den einer endzeitlichen Erwartung der Heiden in einem anderen, eschatologisch-neuen Tempel.

<sup>49</sup> Häufig gilt der V. als nachjohanneisch; vgl. E. HAENCHEN, *Johanneische Probleme*: ZThK 56 (1959) 19–54: 44; DERS., *Das Johannesevangelium*, hg v. U. BUSSE, Tübingen 1980, z. St.; J. BECKER, Joh I 124. Die Gründe überzeugen aber nicht; vgl. R. SCHNAKENBURG, Joh (HThK IV) I, Freiburg – Basel – Wien 1978 (1965), 363; J. BLANK, Joh (GS 4) Ia, Düsseldorf 1981, 206 f. Der Kontrast zwischen den Jüngern und den Juden ist in 2, 20 ff. johanneisch; vgl. J. BECKER, Joh I 125 f. Überdies spielen die Jünger bereits in 2, 11 die Rolle, die ihnen auch in 2, 17.22 zufällt. Eine (literarkritische freilich umstrittene) Parallele ist 12, 16.

aus und insbesondere in seine Passion hinein. Durch die Tempelaktion wird vom Ende her, der Erhöhung am Kreuz, das Ganze des Weges Jesu und seines Heilswerkes ansichtig. Die „Juden“ hingegen, die hier wie sonst im Johannesevangelium den ungläubigen Kosmos repräsentieren, stellen in Gestalt einer Zeichenforderung die Vollmachtsfrage — für den Evangelisten nicht ein Hinweis auf eine eventuelle Offenheit gegenüber Jesus, sondern auf die entschiedene Ablehnung Jesu<sup>50</sup>.

Die Antwort, die Jesus in Vers 19 gibt, ist die johanneische Variante eines Tempellogions, das auch die Synoptiker kennen, freilich in anderen Fassungen und an anderen Stellen. Bei Markus (14, 58) und Matthäus (26, 61) wird es als falsches Belastungszeugnis wider Jesus im Prozeß vor dem Synhedrion ausgewiesen und überdies den Spöttern unter dem Kreuz in den Mund gelegt (Mk 15, 29 f. par Mt 27, 40), während Lukas das Logion in der Passionserzählung überspringt, um eine — wiederum anders gefaßte — Version in der Stephanus-Sequenz der Apg zu bringen, wo das Wort, gleichfalls als falsche Zeugenaussage hingestellt, die Predigt des ersten Blutzeugen in den Ohren der jüdischen Kontrahenten disqualifizieren soll (6, 11).

Die johanneische Version zeigt deutlich die Handschrift des Evangelisten<sup>51</sup>: „*Reißt diesen Tempel nieder, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten.*“ Es handelt sich um ein Offenbarungswort Jesu, das freilich „die Juden“ — ein typisches literarisches Verfahren des Evangelisten — mißverstehen (V. 20), während es die Jünger nach Ostern so verstehen werden (V. 20), wie der Erzähler es in Vers 21 erklärt: Jesus spricht gar nicht vom Jerusalemer Heiligtum, er spricht von seinem Tod und seiner Auferwekung (vgl. 10, 18). Damit wird klar, was die Tempelaktion zeichenhaft darstellt: Jesus, der Inkarnierte, der am Kreuz Erhöhte und der Verherrlichte, ist der „neue Tempel“<sup>52</sup>, und zwar dies in einem doppelten Sinn: Einerseits ist Jesus der Ort der Erfahrung Gottes, dessen eschatologische Selbstmitteilung im Sohn (vgl. 1, 18 u. ö.) den ungläubigen Kosmos zwar in die Krise führt, ihm aber gerade dadurch das Heil des ewigen Lebens zu vermitteln vermag (3, 17–21 u. ö.). Andererseits ist Jesus der Ort der

<sup>50</sup> Die auf Dtn 13, 2–6 (vgl. 11QTR 54, 8–21) beruhende Forderung eines Legitimationszeichens wird auch in den verschiedenen synoptischen Varianten (Mk 8, 11 ff.; Mt 12, 38 ff.; 16, 1–4; Lk 11, 16.29 f.) als Ausdruck des Unglaubens gedeutet.

<sup>51</sup> Die Formulierung von Joh 2, 19 ist nicht ursprünglicher als Mk 14, 58, wie J. ROLLOFF (Kerygma [s. Anm. 41] 104) und J. BECKER (Joh I 125) meinen, sondern verdankt sich einer christologischen Konzentration, wie sie für Johannes typisch ist; vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh I 364 f.; J. GNILKA, Mk II 276. Schon die sprachliche Fassung, die allererst das Mißverständnis „der Juden“ ermöglicht, weist darauf hin.

<sup>52</sup> J. BLANK, Joh Ia 212.



wahren Anbetung Gottes, der „Anbetung in Geist und Wahrheit“ (4, 23)<sup>53</sup>. Beides setzt voraus, daß der Jerusalemer Tempel diese Funktion nicht erfüllt<sup>54</sup>. Der Akzent liegt jedoch nicht auf dieser kultkritischen, sondern auf der christologisch-soteriologischen Pointe<sup>55</sup>, die für die johanneische Theologie insgesamt typisch ist.

#### b) *Die vorjohanneische Tradition*

Im ersten Teil der johanneischen Tempelperikope sind Parallelen zur synoptischen Tradition unverkennbar. Sie erklären sich aber kaum daher, daß Johannes die Berichte der anderen Evangelien gekannt und auf ihrer Basis seine eigene Version erstellt hätte<sup>56</sup>. Vielmehr kann der Vierte Evangelist eine eigene Tradition über die Tempelaktion Jesu aufgreifen. Wie sie ausgesehen hat, ist freilich umstritten. Nach wie vor am wahrscheinlichsten ist die These, daß Johannes eine mündliche Überlieferung aufgenommen und umgestaltet hat<sup>57</sup>. Im Vergleich mit der synoptischen ist die johanneische

<sup>53</sup> Vgl. W. THÜSING, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI/1.2), Münster 1979 (1959), 280–283 (der nicht nur auf 4, 20–30, sondern auch auf 7, 38 f.; 19, 34 und 20, 22.24–29 sowie 10, 17 f. verweist); R. SCHNACKENBURG, Joh I 367.

<sup>54</sup> Vgl. W. THÜSING, a.a.O. 280: „Jesus hat die Vollmacht schon über den alten Tempel, weil er selbst in seiner Person, in seinem Leib, ihn ablöst.“ Joh 4, 19–26 konstatiert zwar eine theologische Prävalenz des Jerusalemer Heiligtums vor dem samaritanischen Tempel auf dem Garizim, proklamiert aber gleichzeitig, daß die Selbstoffenbarung Jesu als Offenbarer des Vaters eine „Anbetung in Geist und Wahrheit“ (4, 23) ermöglichen wird, in der die Dichotomie zwischen Juden und Samaritanern aufgehoben wird, weil die Gottesverehrung durch Jesus für alle Menschen auf eine völlig neue Basis gestellt wird.

<sup>55</sup> In ihr liegt auch der tiefere Sinn des prophetischen Wortes in V. 16 und des Kommentarswortes in V. 17.

<sup>56</sup> Anders indes F. NEIRYNCK, Jean et les Synoptiques (BETHL 49), Leiden 1979, 86 ff.; W. STEGEMANN, Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium, in: E. BLUM u. a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 503–516: 507 Anm. 18.

<sup>57</sup> Vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh I 368. Mindestens mußte man urteilen, daß die Perikope so stark johanneisch durchgestaltet ist, daß der Versuch, den genauen Textbestand einer schriftlichen Vorlage zu rekonstruieren, zum Scheitern verurteilt ist. Das zeigt auch eine kritische Betrachtung der beiden wichtigsten Rekonstruktionsversuche. J. BECKER (Joh I 122 ff.) sieht ähnlich wie E. HAENCHEN (Probleme [s. Anm. 49] 43 f.; Joh z. St.) in 2, 14. 15a. 16b eine ursprünglich selbständige Tradition, der es „um Kultkritik als Verbesserung der Kultpraxis“ gegangen sei (124). Aber die literarkritischen Gründe (unjohanneischer Sprachgebrauch; Spannungen zwischen den Versen 14 und 15) sind keineswegs zwingend. V. 16 ist gut johanneisch; vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh I 362; J. BLANK, Joh Ia 206 f. F. SCHNIDER und W. STENGER (Johannes [s. Anm. 45] 37–49) wollen die vorjohanneische Einheit in 2, 14 ff. 18 f. sehen; doch ist ihr entscheidendes Argument, die Parallelität mit Mk 11, 15 ff. 27–34, nicht schlüssig; s. o. Anm. 41.

Fassung ausgeschmückt und dramatisiert<sup>58</sup>. Das spricht für ein späteres Überlieferungsstadium. Genau betrachtet, beschränken sich die Gemeinsamkeiten mit der synoptischen Tradition auf die Nachricht, daß Jesus im Tempelbezirk gegen die Taubenverkäufer und die Geldwechsler vorgegangen ist. Deshalb scheint eine synoptisch-johanneische Doppelüberlieferung vorzuliegen, die mit diesen beiden Notizen älteste Jesus-Tradition repräsentiert.

#### 4. Versuch einer historischen Rückfrage

##### a) *Die Historizität der Tempelaktion und die Frage nach ihrem ursprünglichen Sinn*

Die Berichte über die Tempelaktion sind bereits auf ihren ältesten erkennbaren Traditionsstufen stark stilisiert. Deshalb sind sie als historische Quelle nur mit größter Vorsicht auswertbar. Gleichwohl lassen sie einige Schlußfolgerungen zu. Die Historizität einer Aktion Jesu im Tempelbezirk läßt sich nicht ernsthaft bezweifeln<sup>59</sup>. Das Ereignis steht nicht am Anfang, sondern am Ende der Wirksamkeit Jesu<sup>60</sup> und ist unmittelbar mit seinem Leidensgeschick verbunden. Es hat sich im Vorhof der Heiden abgespielt, vermutlich auf dem Platz vor der Königshalle. Daß Jesus gegen die Taubenhändler und die Geldwechsler vorgegangen ist, darf aufgrund der Übereinstimmungen zwischen der ältesten vormarkinischen und der vorjohanneischen Tradition als eine historisch zuverlässige Nachricht gelten. Die Aktion kann aber für Außenstehende nicht so aufsehenerregend gewesen sein, daß sie das Eingreifen der Tempelpolizei bzw. der in unmittelbarer Nachbarschaft stationierten römischen Wachtruppe (vgl. Apg 21, 27–40; Jos Ant 20, 106 f.; Bell 2, 224 f.) provoziert hätte. Bei Jesus blieb eine Reaktion von sadduzäischer, dann auch von römischer Seite keineswegs aus, zeigte sich aber nicht in einem unmittelbaren Eingreifen.

Die eigentlichen Probleme beginnen bei der Frage, wie Jesus selbst die Tempelaktion aufgefaßt haben könnte. Die Vorstellung, er habe sich in der

<sup>58</sup> Über die Synoptiker hinaus spricht Joh von einem Vorgehen auch gegen die Verkäufer von Rindern und Schafen die für Ganz- und Friedensopfer vorgeschrieben war (Lev 1.3), überdies von der Geißel aus Stricken und vom Ausschütten der Geldmünzen; anders als die Synoptiker läßt er die Reaktion Jesu nur gegen die Verkäufer, nicht auch gegen die Käufer gerichtet sein. W. STEGEMANN (Tempelreinigung [s. Anm. 56] 509–513) sieht in dieser Darstellung den Versuch, Jesus als gesetzesfrommen Juden darzustellen, um dadurch jeder zelotisch-messianischen Deutung einen Riegel vorzuschieben — was freilich, wie die Auslegungsgeschichte zeigt, gründlich mißlungen wäre.

<sup>59</sup> Erhebliche Bedenken hat indes E. HAENCHEN, Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und seiner kanonischen Parallelen (Sammlung Töpelmann 2, 6), Berlin 1966, 382 ff.; sehr skeptisch äußert sich auch J. BECKER, Joh I 124.

<sup>60</sup> Vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh I 360. 368 ff.

Austreibung der Händler als zelotischer Freiheitskämpfer und Protagonist eines politischen Aufstandes gegen die Römer versucht<sup>61</sup>, läßt sich am leichtesten in das Reich der Legende verweisen<sup>62</sup>, was natürlich nicht hindert, daß sie in populären Jesusbüchern bis in die Gegenwart hinein immer wieder fröhliche Urständ feiert<sup>63</sup>. Aber auch wenn man diese These nicht weiter verfolgt, ist die Bandbreite der Deutungsvorschläge beeindruckend. Will Jesus mit dem „Schacher der Priesterkaste“ aufräumen?<sup>64</sup> Will er die Entweihung des Tempels durch Geldgeschäfte auf seinem Areal beenden?<sup>65</sup> Will er den Tempel für die eschatologische Völkerwallfahrt der Heiden bereiten?<sup>66</sup> Will er die Zerstörung des Tempels voraussagen?<sup>67</sup> Will er darüber hinaus die endzeitliche Neu-Gründung eines eschatologischen Tempels signalisieren?<sup>68</sup> Oder will er, um Israel zur Umkehr zu rufen, die „Nutzlosigkeit und Vergeblichkeit“ des Kultes demonstrieren, die Israels Unheilsverfallenheit nicht behebt, sondern kaschiert?<sup>69</sup>

Die Vielzahl der Deutungsansätze dokumentiert zunächst die unübersehbaren Schwierigkeiten, zu einem präzisen Urteil zu gelangen, und macht von vornherein deutlich, daß jeder Vorstoß nur hypothetischen Charakter haben kann. Der Bericht bleibt karg; die Deutung in Mk 11, 17

<sup>61</sup> So R. EISLER, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ* (Religionswissenschaftliche Bibliothek 9), 2 Bde., 1929/1930, I 188 ff. II 687 ff. Das Nötige dazu bei M. HENGEL, *War Jesus Revolutionär?* (CwH 110), Stuttgart 1970.

<sup>62</sup> E. TROCME (*L'expulsion des marchands du temple*: NTS 15 [1968/69] 1–22) nennt die Tempelaktion zwar eine zelotische Aktion, verwahrt sich aber gegen eine Interpretation Jesu als Zelot.

<sup>63</sup> Vgl. auch J. CARMICHAEL, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München 1965, 169.

<sup>64</sup> J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973 (<sup>1</sup>1971), 145.

<sup>65</sup> J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1952, 429 ff.; J. ROLOFF, *Kerygma* (s. Anm. 41) 95 f.; M. HENGEL, *Die Zeloten* (AGJU 1), Leiden – Köln 1961, 221; SCH. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus* (dtv/List 1253), München 1977 (1967), 122.

<sup>66</sup> So F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1974 (<sup>1</sup>1963), 171; R. PESCH, *Mk II 199*; G. SCHNEIDER, *Lk II 392*.

<sup>67</sup> Vgl. D. FLUSSER, *Jesu Prozeß und Tod* (1968), in: DERS., *Entdeckungen im Neuen Testament I*, Neukirchen-Vluyn 1988, 130–165: 144 f. (Verweis auf Mk 13, 2 und 14, 58); D. LÜHRMANN, *Mk 193* (Verweis auf Mk 13, 2); E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, 61–76 (Verweis auf Mk 14, 58).

<sup>68</sup> So CH. BURCHARD, *Jesus von Nazareth*, in: J. BECKER u. a., *Anfänge* [s. Anm. 38] 12–58: 53; M. TRAUTMANN, *Handlungen* [s. Anm. 42] 124; J. GNILKA, *Jesus von Nazareth* (HThK.S 3), Freiburg – Basel – Wien 1990, 276–280; ähnlich C. A. EVANS, *Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?* CBQ 51 (1989) 237–270 (Verweis auf Mk 11, 17).

<sup>69</sup> So H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart 1989 (<sup>1</sup>1983), 133–137. Eine Relativierung des Kultes sieht auch M. TRAUTMANN, *Handlungen* [s. Anm. 42] 121.

ist zwar alt, aber sicher sekundär und bestimmt nicht jesuanisch<sup>70</sup>. Eine Lösung des Problems ist allein auf der Basis von Mk 11, 15 f.<sup>71</sup> und der vorjohanneischen Tradition nicht zu erwarten. Die historisch glaubwürdigen Nachrichten, daß Jesus im Vorhof der Heiden die (Käufer und) Verkäufer hinaustreibt, daß er die Tische der Geldwechsler und die Sitze der Taubenverkäufer umstürzt, sind, für sich allein betrachtet, mehrdeutig, zumal der ursprüngliche Kontext nicht mehr hinreichend konkret vor Augen steht; sie lassen sich mehr oder weniger gut mit jeder der vorgestellten Interpretationen verbinden.

Um zu einem begründeten Urteil zu gelangen, muß gefragt werden, ob es nicht weitere Überlieferungen gibt, die erkennen lassen, wie Jesus von Nazaret zum Jerusalemer Tempel gestanden hat. Sie könnten eine heuristische Hilfe bei der Suche nach dem Sinn seiner Tempelaktion sein.

#### b) *Prophetische Tempelworte Jesu*

Die synoptische Tradition kennt zur Tempelthematik eine reiche Wortüberlieferung, die von der exegetischen Forschung auch in unterschiedlicher Intensität zur Deutung der Tempelaktion Jesu herangezogen wird.

(1) Zumeist verweist man auf Mk 14, 58 und die Parallelen<sup>71</sup>. Doch dieser Rekurs ist unsicher.

Zwar spricht die synoptisch-johanneische Doppelüberlieferung für ein hohes Alter des Wortes. Aber gesetzt, es gehörte ursprünglich zur Tempelaktion: Weshalb hätte es sowohl in der vormarkinischen Tradition (Mk 11, 17) als auch von Johannes (2, 16) durch ein anderes Logion ersetzt werden sollen? Vor allem aber: Mk 14, 58, die literarkritisch älteste Fassung<sup>72</sup>, ist nicht nur in der typisch hellenistisch-

<sup>70</sup> Gegen R. PESCH, Mk II 198 f. Bereits, daß die Schrift zitiert wird, zudem in einer Kombination zweier Prophetenstellen, weist auf theologische Reflexionsarbeit. Auch F. HAHN, dem V. 17 entgegenkommt, weist darauf hin: Hoheitstitel (s. Anm. 66) 171 Anm. 5.

<sup>71</sup> So R. SCHNACKENBURG, Joh I 364; J. ROLOFF, Kerygma (s. Anm. 41) 104; K. MÜLLER, Jesus und die Sadduzäer, in: H. MERKLEIN — J. LANGE (Hg.), Biblische Randbemerkungen. FS R. Schnackenburg, Würzburg 1974, 3—24: 14; DERS., Möglichkeiten und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret, in: K. KERTELGE (Hg.), Der Prozeß gegen Jesus (QD 112), Freiburg — Basel — Wien 1989 (1988), 41—83: 79; R. PESCH, Naherwartungen (KBANT), Düsseldorf 1968, 90 f.; E. SCHWEIZER, Mk 131; G. THEISSEN, Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land (1976), in: DERS., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1983 (1979), 142—159: 142 ff.; DERS., Lokalkolorit (s. Anm. 15) 206; L. OBERLINNER, Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu (SBB 10), Stuttgart 1980, 125 ff.; M. TRAUTMANN, Handlungen (s. Anm. 42) 123 f.; J. BLANK, Joh I a 204 f.; H. MERKLEIN, Botschaft (s. Anm. 69) 133 f.; J. GNILKA, Jesus (s. Anm. 68) 276—280.

<sup>72</sup> App 6, 14 hat kaum „eine ältere Kurzform des Logions aufbewahrt“ (J. GNILKA, Mk II 276), sondern verdankt sich redaktioneller Gestaltung und drückt eben das aus, was nach lukanischer Sicht ein eklatantes Mißverständnis sowohl der jesuanischen wie auch



judenchristlichen Gegenüberstellung „von Händen gemacht — nicht von Händen gemacht“ nachösterlich, sondern auch in dem Motiv der „drei Tage“<sup>73</sup> und in der Ich-Form, die von allen verwandten Logien charakteristisch absticht<sup>74</sup>. Deshalb läßt sich Mk 14, 58 auch in einem zu rekonstruierenden Urbestand kaum als *ipsissimum verbum* Jesu, sondern eher als Wort eines hellenistisch-judenchristlichen Propheten verstehen<sup>75</sup>, der im Namen Jesu und im Wissen um seine Tempelkritik (vgl. Lk 13, 34 f. par Mt 23, 37 ff.; Mk 13, 2 parr; Lk 19, 44), aber auch im Glauben an seinen Tod und seine Auferweckung „nach drei Tagen“ das Wort gesprochen und der apokalyptischen Erwartung eines eschatologisch-neuen Tempels Tribut geleistet hat (Tob 13, 11; Bar 5, 1–9; aethHen 90, 28 f.; 91, 13; TgJes 53, 5).

Der Rückfrage nach Jesus verschafft Mk 14, 58 keine sichere Ausgangsbasis. Der Blick muß sich auf andere Überlieferungen richten.

(2) Aussagekräftig ist das in Lk 13, 34 f. und Mt 23, 37 ff. bezeugte Wort aus der Redenquelle<sup>76</sup>.

Es ist ursprünglich selbständig<sup>77</sup>. Die These, es handle sich um das Zitat aus einer frühjüdischen Weisheitsschrift, das erst sekundär auf Jesus angewendet worden sei<sup>78</sup>, läßt sich nicht hinreichend begründen. Das Gerichtswort, das als Kernbe-

---

der urchristlichen Verkündigung ist; vgl. G. SCHNEIDER, Apg (HThK V), 2 Bde., Freiburg — Basel — Wien 1980. 1982, I 438; J. ROLOFF, Apg (NTD 5), Göttingen 1981, 112 f.; A. WEISER, Apg I 171 f. Zu Joh 2, 19 s. o. Anm. 51.

<sup>73</sup> Vgl. D. DORMEYER, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell (NTA 11), Münster 1974, 160.

<sup>74</sup> D. LÜHRMANN (Mk 218) rechnet, obwohl er 13, 2 für älter als 14, 58 hält, mit einer ursprünglich in der 1. Sg. gehaltenen Prophetie der Tempelzerstörung. Das Vorherrschen der Ich-Form in der Evangelien-Überlieferung erklärt sich aber besser als christologische Aufladung aus nachösterlicher Perspektive. Umgekehrt urteilt F. HAHN (Verständnis [s. Anm. 17] 29 Anm. 3), daß das Logion ursprünglich (wie Mk 14, 58) zweigliedrig gewesen, aber (wie 13, 2) im theologischen Passiv gehalten sei. Doch erklärt diese These nicht, daß sowohl Johannes als auch Markus und Matthäus die Ich-Form bezeugen. Nach L. GASTON (Stone [s. Anm. 22] 67–70) ist der erste Teil jüdische Polemik, der zweite im Kern jesuanisch, nach W. SCHENK (Passionsbericht [s. Anm. 46] 238) der zweite nachösterliche Interpretation. Die Struktur des Verses wird durch beide Thesen zerstört; die Hinweise auf eine nachösterliche Entstehung blieben.

<sup>75</sup> Vgl. L. SCHENKE, Der gekreuzigte Christus (SBS 69), Stuttgart 1979, 33 ff.; F. LENTZEN-DEIS, Passionsbericht als Handlungsmodell?, in: K. KERTELGE (Hg.), Prozeß (s. Anm. 71) 191–232; 224; auch E. LINNEMANN, Studien zur Passionsgeschichte (FRLANT 102), Göttingen 1970, 116–127.

<sup>76</sup> Vgl. den Text und den Apparat bei A. POLAG, Fragmenta Q, Neukirchen-Vluyn 1979, 66 f.

<sup>77</sup> Die Frage des ursprünglichen Kontextes in Q ist umstritten und kaum sicher zu beantworten. Die ursprüngliche Unabhängigkeit des Wortes läßt sich aber nicht bezweifeln; vgl. H. SCHÜRMANN, Die Redekomposition wider „dieses Geschlecht“ und seine Führung in der Redenquelle (vgl. Mt 23, 1–39 par Lk 11, 37–54): SNTU 11 (1986) 33–81; 56; D. KOSCH, Die eschatologische Tora des Menschensohnes (NTOA 12), Freiburg/Schweiz — Göttingen 1989, 102.

<sup>78</sup> So R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1970 (1921), 120.



stand übrigbleibt<sup>79</sup>, wendet sich an „Jerusalem“, damit letztlich an ganz Israel<sup>80</sup>, freilich gerade im Hinblick darauf, daß eben Jerusalem sein Zentrum ist<sup>81</sup>. Im ersten Teil des Scheltwortes blickt Jesus<sup>82</sup> auf die Geschichte Israels zurück, im zweiten auf sein eigenes wiederholtes (ποσάκις) Bemühen um die Kinder Jerusalems<sup>83</sup>. Die Intensität und Fürsorglichkeit dieses Engagements illustriert in weisheitlicher Manier — aber ohne eine direkte Beziehung zur personifizierten Sophia<sup>84</sup> — das farbige Bildwort von der Henne, die ihre Jungen unter die Flügel nimmt<sup>85</sup>. Um so schärfer dann der Kontrast, daß sie nicht wollen, d. h. Jesus mit seiner Botschaft ablehnen.

Sowohl in seiner Verkündigung, die hier als Sammlung der Israeliten beschrieben wird (vgl. Mt 12, 30 par Lk 11, 23), als auch in der Ablehnung, die ihm zuteil wird, erscheint Jesus als letztes Glied einer langen Kette von Gesandten und Propheten Gottes<sup>86</sup>. Im Rückblick auf ihr gewaltsames Geschick wird die Verwerfung Jesu als eschatologisches Geschehen hingestellt, das Gottes Gericht nach sich zieht. Es besteht darin, daß Gott den Angeredeten „ihr Haus“ überläßt, daß er selbst also aus ihm auszieht<sup>87</sup>. Das

<sup>79</sup> Mt 23, 39 par Lk 13, 35 b, gibt sich unzweideutig als christologische Explikation aus nachösterlicher Perspektive zu erkennen.

<sup>80</sup> Vgl. J. GNILKA, Mt I 302.

<sup>81</sup> Die Wehesprüche gegen die galiläischen Ortschaften Chorazin, Bethsaida und Kapernaum Lk 10, 13 ff. par Mt 11, 21—24 sind eng verwandt; die Adresse an Jerusalem als Vor-Ort Israels liegt aber doch noch einmal anders. Zu vergleichen sind auch die Wehe-Sprüche gegen „dieses Geschlecht“ Mt 3, 7—12 par Lk 3, 7—18 (Täufer); Lk 7, 31—35 par Mt 11, 16—19.

<sup>82</sup> Auf der Ebene der Q-Redaktion mag mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Vv. als Wort der personifizierten Sophia verstanden worden sind; vgl. R. BULTMANN, Geschichte 120; O. H. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, 54; S. SCHULZ, Q, Zürich 1972, 351 f.; G. SCHNEIDER, Lk II 310 f.; anders jedoch P. HOFFMANN, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA 8), Münster <sup>2</sup>1975 (<sup>1</sup>1971), 173 ff.; A. POLAG, Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 93 f. Für das ursprünglich selbständige Logion kommt diese Möglichkeit nicht in Betracht.

<sup>83</sup> Für diese Deutung spricht vor allem, daß in der Anrede Jerusalems das Partizip Präsens einer allgemeingültigen Feststellung, im Hauptsatz aber der Aorist einer spezifischen Vergangenheit steht. Diese Beobachtung von P. HOFFMANN (a. a. O. 172 f.) kann durch den Einspruch von S. SCHULZ (a. a. O. 349 Anm. 194) nicht relativiert werden.

<sup>84</sup> Sir 1, 15 spricht zwar davon, daß die Weisheit bei den Frommen ihr Nest gebaut hat. Doch liegt es nicht nahe, von hier aus unmittelbar eine Verbindungslinie zu Lk 13, 34 f. par Mt zu ziehen. Das Bild der Flügel weist allgemein auf die Fürsorge Gottes (Dtn 32, 11; Ps 17, 8; 36, 8; 57, 2; 61, 5; 63, 8; 91, 4; Rut 2, 12; Jes 31, 5), nicht speziell auf die der σοφία.

<sup>85</sup> Vgl. Jes 31, 5; Ps 36, 8; vgl. die rabbinischen Stellen bei Bill I 943.

<sup>86</sup> Der Einfluß des deuteronomisch-deuteronomistischen Geschichtsbildes ist deutlich; es ist freilich apokalyptisch eingefärbt.

<sup>87</sup> Vgl. D. LÜHRMANN, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969, 48; ähnlich, freilich mehr auf die Zerstörung des Tempels deutet P. HOFFMANN, Studien (s. Anm. 82) 174 f. Eine vergleichbare Vorstellung greift Jos Bell 6, 299 f.

„Haus“ der Kinder Jerusalems ist aber nicht einfach das israelitische Gemeinwesen<sup>88</sup> oder allgemein die Stadt<sup>89</sup>, sondern gerade der Tempel<sup>90</sup>. Was das Gerichtswort also androht, ist nichts weniger als ein eschatologischer Exodus Gottes aus dem Heiligtum.

Das ursprüngliche Wort ist sehr alt<sup>91</sup>; es dürfte die *ipsissima intentio* Jesu recht genau wiedergeben<sup>92</sup>. Dafür sprechen die Farbigkeit der Bildsprache, die implizit bleibende Christologie, die Beeinflussung durch eine apokalyptisch aufgeladene Geschichtstheologie im Geiste des Deuteronomiums, vor allem aber die Nähe zur Tempelkritik alttestamentlicher und frühjüdischer Propheten, die charakteristische Unterschiede und spezifisch Jesuanisches nicht aus- sondern einschließt (s. u).

(3) Weitere Hinweise auf die Stellung Jesu zum Tempel ergeben sich aus der Korrespondenz zwischen Mk 13, 1 f. und Lk 19, 43 f.

Die kleine biographische Szene Mk 13, 1 f. hat der Evangelist nicht selbst gebildet<sup>93</sup>, sondern als ursprünglich isoliertes Apophthegma vorgefunden<sup>94</sup> und an die Spitze der Endzeitrede gestellt, freilich wohl den letzten Teil des Jesus-Wortes an Mk 14, 58 angeglichen<sup>95</sup>. Häufig wird es als *vaticinium ex eventu* verstanden<sup>96</sup>. Da es sich aber um eine vormarkinische Überlieferung handelt, der älteste Evangelist jedoch spätestens unmittelbar nach 70 geschrieben hat, ist diese Annahme unwahrscheinlich<sup>97</sup>. Es bliebe ein zu geringer zeitlicher Spielraum für die Prägung,

auf: Bei der Zerstörung zieht die *Schekinah* aus dem Tempel. Vgl. auch Ez 10, 18–22 sowie Am 9, 1–6.

<sup>88</sup> So Bill I 944.

<sup>89</sup> So P. HOFFMANN, a. a. O. 174 f.

<sup>90</sup> Vgl. K. BALTZER, The Meaning of the Temple in the Lukan Writings: HThR 58 (1965) 263–277; 273 mit Anm. 3; D. LÜHRMANN, Redaktion (s. Anm. 87) 48; S. SCHULZ, Q (s. Anm. 82) 356 f. (Lit); G. THEISSEN, Tempelweissagung (s. Anm. 71) 146; D. ZELLER, Q (SKK. NT 21), Stuttgart 1984, 86.

<sup>91</sup> So die meisten; anders jedoch O. H. STECK, Israel (s. Anm. 82) 48 ff. 227–239: Entstehungszeit zwischen 66 und 70; H. BRAUN, Qumran und das Neue Testament, 2. Bde., Tübingen 1966, I 50: *vaticinium ex eventu*.

<sup>92</sup> Vgl. P. HOFFMANN, Studien (s. Anm. 82) 175; D. FLUSSER, Prozeß (s. Anm. 67) 141–144; R. SCHNACKENBURG, Mt II 229; J. GNILKA, Mt II 307; J. KREMER, Lk 150; erwogen auch von G. THEISSEN, Tempelweissagung (s. Anm. 71) 146 Anm. 8.

<sup>93</sup> So aber R. PESCH, Naherwartungen (s. Anm. 71) 83–96; M. HENGEL, Studies in the Gospel of Mark, London 1985, 14 ff.

<sup>94</sup> Vgl. R. BULTMANN, Geschichte 36; J. DUPONT, Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre (Marc 13, 2; Luc 19, 44) (1971), in: DERS., Études sur les Évangiles synoptiques, hg. v. F. NEIRYNCK (BETHL 70), 2 Bde., Leuven 1985, I 434–455: 434–439; J. GNILKA, Mk II 181; E. BRANDENBURGER, Markus 13 und die Apokalypik (FRLANT 134), Göttingen 1984, 14 f.; jetzt auch R. PESCH, Mk II 268 ff.

<sup>95</sup> Vgl. R. PESCH, Mk II 269.

<sup>96</sup> So J. GNILKA, Mk II 184. Zweifellos gibt es dafür gute Gründe; vgl. vor allem N. WALTER, Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse: ZNW 57 (1968) 38–49: 42: „Dem Zustand, der sich Ende des Jahres 70 bot, entspricht die Beschreibung in Mc 13, 2 durchaus.“

<sup>97</sup> Vgl. J. ROLOFF, Kerygma (s. Anm. 41) 97 f.; D. LÜHRMANN, Mk 217 f.; selbst M. HENGEL, Studies (s. Anm. 93) 14 ff.

Verbreitung und Rezeption der apophthegmatischen Szene bis zu ihrer Aufnahme in das Markusevangelium. Der Text ist vor 70 entstanden. Das Logion blickt in apokalyptischer Tradition, aber mit charakteristischen Abweichungen von vergleichbaren alttestamentlichen und frühjüdischen Prophetien, auf die eschatologische Zerstörung des Tempels durch Gott<sup>98</sup>.

Lk 19, 43 f. ist kaum eine freie Bildung des Evangelisten<sup>99</sup>. Die Verse sind auch kaum ein *vaticinium ex eventu*<sup>100</sup>. Es handelt sich um lukanisches Sondergut, das vor 70 entstanden sein dürfte<sup>101</sup>. Im Unterschied zu Lk 13, 34 f. par Mt und Mk 13, 2 wird nicht nur die Zerstörung des Tempels, sondern der ganzen Stadt (und nur einschlußweise auch die des Tempels) besprochen, überdies gleichfalls im Unterschied zu den Parallelen detailliert beschrieben und vor allem nicht als ein futurisch-eschatologisches, ausschließlich von Gott ausgehendes Geschehen, sondern als ein innergeschichtliches (eschatologisches) Ereignis dargestellt. Das schließt eine jesuanische Verfasserschaft der Verse aus. Doch ist damit noch nicht alles zur Rückfrage gesagt.

Sowohl die aus dem lukanischen Sondergut stammende Szene Lk 19, 43 f. als auch das vormarkinische Apophthegma Mk 13, 1 f. überliefert als Prophetie Jesu über den Tempel (mit unterschiedlichen Worten), kein Stein werde auf dem anderen bleiben. Eine direkte literarische Abhängigkeit zwischen beiden Logien ist nicht zu erkennen; es handelt sich vielmehr um eine vormarkinisch-vorlukanische Doppelüberlieferung<sup>102</sup>. Dann aber weist die Übereinstimmung der beiden Verse nicht nur auf ein hohes Alter des *Motivs*, sondern auch auf dessen jesuanischen Ursprung hin (wiewohl sie kaum erlauben, den Wortlaut der Stimme Jesu zu hören)<sup>103</sup>.

*Damit läßt sich resümieren:* Wie immer man jedes einzelne der zitierten Logien beurteilen mag — die synoptische Wortüberlieferung bewahrt in unterschiedlichen Traditionsräumen und mit zum Teil sehr alten Texten die Erinnerung daran auf, daß Jesus im Zusammenhang mit seiner Basileia-Verkündigung auch das Ende des Tempels angekündigt hat. Es handelt

<sup>98</sup> Für jesuanischen Ursprung plädieren D. FLUSSER, Prozeß (s. Anm. 67) 145; J. DUPONT, pierre (s. Anm. 94) 452 f.; R. PESCH, Mk II 271. Doch ist Vorsicht geboten.

<sup>99</sup> So freilich G. SCHNEIDER, Lk II 388 (der indes damit rechnet, daß Lukas verschiedene synoptische Motive aufgreift). Daß Lukas die Vv. stilistisch überformt hat, was J. ERNST (Lk 528 f.) herausstreicht, ist freilich durchaus anzunehmen.

<sup>100</sup> Anders R. BULTMANN, Geschichte 37. Die Vorhersage bleibt jedoch zu unbestimmt. J. SCHMID (Lk [RNT], Regensburg 1960, 294) hat zu Recht festgestellt, die Stelle enthalte „an sich nichts, was nicht auf die Belagerung und Eroberung einer antiken Stadt überhaupt passen würde“. Gegen eine Einschätzung als *vaticinium ex eventu* wendet sich auch W. WIEFEL, Lk (ThHK 3), Berlin 1988, 335.

<sup>101</sup> Vgl. J. SCHMID, Lk 294.

<sup>102</sup> Dafür spricht auch, daß Lukas in 21, 6 eigens Mk 13, 2 rezipiert und (wie in vergleichbaren Fällen einer Doppelüberlieferung) die Wiederholung in Kauf nimmt.

<sup>103</sup> Vgl. J. DUPONT, pierre [s. Anm. 94] 443 ff.; auch J. KREMER, Lk 189; ferner R. PESCH, Mk II 271.

sich um ein endzeitliches Geschehen, das freilich, der dialektischen Eschatologie Jesu gemäß, im Vorgriff auf die Zukunft bereits gegenwärtig Wirklichkeit gewinnt. In diesem Ausblick ist das Urteil über die Insuffizienz des im Jerusalemer Heiligtum vollzogenen Opferkults impliziert — aber eben nur impliziert. Er ist nicht das eigentliche Thema der Tempelworte.

Diese massive Tempelkritik hat Jesus kaum von Anfang an vertreten. Das ergibt sich vor allem aus Mt 5, 23 f. Die Verse bilden einen weisheitlichen Mahnspruch, der ursprünglich selbständig ist<sup>104</sup> und zumindest der Intention nach auf Jesus zurückgeht<sup>105</sup>. Gewiß ist der Tempelkult nicht das Thema. Gleichwohl belegt das Wort, daß Jesus zunächst den Opferkult im Jerusalemer Tempel nicht kritisiert oder gar abrogiert, sondern als gegeben vorausgesetzt hat, ohne ihn zu problematisieren<sup>106</sup>. Dies scheint freilich in der letzten Phase seines Wirkens anders geworden zu sein. Es liegt nahe, die entscheidenden Faktoren dieser Entwicklung in der Erfahrung Jesu zu sehen, daß er mit seiner Botschaft von „Jerusalem“, zumal den Sadduzäern nicht gehört, sondern abgelehnt wird<sup>107</sup>.

Die Ankündigung, daß Gott aus dem Heiligtum auszieht und der Tempel zerstört werden wird, ist eine spezielle Form der Gerichtsprophezie Jesu<sup>108</sup>. Im Hintergrund steht die prophetische Tempelkritik, die das Heiligtum als Objekt des Zornes Gottes sieht<sup>109</sup> und im Horizont apokalyptischen Denkens an das endzeitliche Strafgericht denkt<sup>110</sup>. Als Grund der radikalen Kritik und massiven Strafandrohung wird in unterschiedlichen

<sup>104</sup> Vgl. D. ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (FzB 17), Würzburg 1977, 62–67.

<sup>105</sup> Vgl. U. LUZ, Mt (EKK I) I, Neukirchen-Vluyn 1985, 252.259; J. GNILKA, Mt I 157; eher verneinend jedoch E. SCHWEIZER, Mt 69; G. STRECKER, Die Bergpredigt, Göttingen 1984, 67 f. 70 f.; A. SAND, Mt 111. Die Originalität und Hyperbolik des Wortes sind aber starke Argumente für jesuanischen Ursprung; Texte wie Spr 15, 8; 21, 3.27 und Sir 7, 9 beleuchten den weisheitlichen Hintergrund, lassen aber gleichzeitig die Unverwechselbarkeit des Logions erkennen; ἀδελφός bezeichnet für Matthäus das Mit-Glied der Ekklesia (vgl. 6, 14 f.; 18, 21 f.), kann ursprünglich aber den Mit-Israeliten ('ah) meinen.

<sup>106</sup> Ähnliches gilt für Mt 23, 16–22. Wegen des Widerspruchs zur 4. Antithese (Mt 5, 33–37) ist diese Stelle aber schwerlich jesuanisch. Weit wahrscheinlicher ist, daß sie in einem Kreis von Jüngern entstanden, die pharisäischem Denken verhaftet geblieben sind und sich auf halachische Diskussionen (vgl. Ned 1, 1.3) eingelassen haben; vgl. J. GNILKA, Mt II 286 ff.

<sup>107</sup> Der von G. THEISSEN (Tempelweissagung [s. Anm. 71]) in den Vordergrund geschobene Stadt-Land-Konflikt ist dagegen wohl nur von begrenzter Relevanz.

<sup>108</sup> Vgl. als Doppelüberlieferung Mk 8, 12 und Lk 11, 29 par Mt 12, 39, aus der vormarkinischen Tradition Mk 12, 1–12\*, aus Q Mt 8, 11 f. par Lk; Lk 12, 8 f. par; 10, 13 ff. par; 11, 21 f. par, Lk 17, 26 f. 30. 34 f. par; aus dem lukanischen Sondergut Lk 12, 16–20.54 ff.; 16, 1–8 a; ferner 13, 1–5. Die Texte sprechen freilich nicht von Jerusalem oder vom Tempel, geschweige deren Zerstörung. Allerdings blicken sie auf Israel als ganzes.

<sup>109</sup> Vgl. Am 5, 21–27; 7, 9; Jes 28, 6; Jer 7, 14; 26, 6; Mi 3, 12; 1 Kön 9, 7 f.

<sup>110</sup> Jos Bell 6, 300–305; äthHen 89, 50–56. 66 f.; 90, 28; auch 91, 13 f.

Variationen immer wieder genannt, daß die Israeliten oder ihre politischen und religiösen Potentaten in ihrem gesamten Lebensvollzug und selbst in ihrem Gottesdienst grundlegend verfehlen, was Gottes Wille ist, und deshalb vergeblich darauf setzen, Gott sei auf dem Zion gegenwärtig und der Opfervult könne ihnen Heil vermitteln<sup>111</sup>.

Diese Tradition gewinnt bei Jesus in zweierlei Hinsicht eine neue Ausrichtung und Zuspitzung. *Zum einen* sieht er das Strafgericht darin begründet, daß „Jerusalem“ ihn und seine Botschaft von der nahekommenden Basileia ablehnt bzw., schlimmer noch, gar nicht beachtet (vgl. Lk 13, 34 f. par Mt); dabei wird er insbesondere unter dem Eindruck der offenbar vollständigen Verneinung bzw. Mißachtung seiner Botschaft und seiner Person durch die Sadduzäer und andere am Tempel orientierte Juden gestanden haben (ohne daß daraus zu folgern wäre, die Protestaktion sei speziell nur gegen diese Personengruppe gerichtet). *Zum anderen* zieht die Prophetie Jesu ihr Pathos offenbar weder aus der Erinnerung an die ursprüngliche Reinheit des Heiligtums noch aus der Erwartung der futurisch-eschatologischen, jenseits des Gerichtes sich vollziehenden (Wieder-)Herstellung eines heiligen Tempels, sondern aus dem Kommen der Basileia, die in allernächster Zukunft vollendet sein wird und nun eine unzweideutige Entscheidung für Gott fordert, so wie Jesus ihn verkündet.

*Beides* ist eine Konsequenz der in Jesu Basileia-Verkündigung implizierten Christologie und Soteriologie: Das Heil der Gottesherrschaft ist an die Bejahung der Botschaft Jesu gebunden, für die er mit seiner ganzen Person eintritt<sup>112</sup>. In dem Maße, wie der Tempel zum Ort und dann geradezu zum

<sup>111</sup> Amos kritisiert den Tempelbetrieb wegen des eklatanten Widerspruchs zwischen den prächtigen Feiern und der Ausbeutung der Armen (5, 21–27; 7, 9), Micha ein selbstgewisses Setzen auf die Präsenz Gottes auf dem Zion, das durch den Rechtsbruch und die Bestechlichkeit der „Häupter des Hauses Jakob“, der Richter und Propheten ohne Basis ist (3, 9–12), Jesaja ein Pochen auf die Unverletzlichkeit des Zion, das wegen des Lebenswandels der Priester und Propheten hohl ist (28, 7–15. 17 b–22), Jeremia ein Heilsvertrauen in den Tempelkult, das durch die eklatanten Verstöße gegen das 7., 5., 6. und 2. (sowie das 1.) Gebot desavouiert ist (7, 1–15\*), was die dtn Redaktion durch die Überarbeitung von 7, 1–15 und durch 26, 1–6. 9 generalisiert hat; vgl. J. SCHREINER, Jer I (NEB. AT), Würzburg 1982, 57. Die Pointe prophetischer Tempelkritik erhellt auch aus Hos 6, 6; Jes 1, 10–20; Mi 6, 6–13. Die apokalyptische Vision einer endzeitlichen Tempelzerstörung im äthHen (89, 50–56. 66 f.; 90, 28; auch 91, 13 f.) geht von der radikalen Sündhaftigkeit Israels aus.

<sup>112</sup> Lk 12, 8 f. ist besonders signifikant. Auch wenn die Formulierung erst nachösterlich wäre, was H. SCHÜRMANN (Gottes Reich – Jesu Geschick, Freiburg – Basel – Wien 1983, 166 f.) glaubt, H. MERKLEIN (Botschaft [s. Anm. 69] 162 ff.) aber bezweifelt, gibt das Logion den Anspruch Jesu der Sache nach zumindest insoweit richtig wieder, als Jesus die Anteilhabe am eschatologisch-vollendeten Reich und dessen Vorschein in der Gegenwart an die Solidarisierung mit seiner Person und die Annahme seiner Botschaft gebunden hat; vgl. W. THÜSING, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Chri-



Symbol der Taubheit gegenüber der Basileia-Verkündigung wird (Lk 13, 34 f. par Mt), erweist sich, wie wenig er mit dem zu tun hat und wie sehr er in seiner gegenwärtigen Gestalt faktisch dem widerspricht, was Gott als seinen eschatologischen Heilswillen durch Jesus proklamiert, und wie verhänglich es wäre, auf ihn sein Vertrauen zu setzen, Jesus aber nicht zu hören.

Worin aber liegt die Pragmatik dieser Gerichtsankündigung Jesu? Eine Antwort läßt sich nur im Horizont seiner gesamten Basileia-Verkündigung geben. Die These, nach jesuanischer Intention sei die Entscheidungsfrist für Israel abgelaufen, angesichts der wiederholten Ablehnung des Letzten in der Reihe der Propheten und Gesandten Gottes bleibe nur das Zorngericht, ist keineswegs zwingend und letztlich ganz unwahrscheinlich. Viel überzeugender ist die Vermutung, daß die prophetischen Worte eines eschatologischen Gerichtes über den Tempel Ausdruck des äußersten Versuches sind, diejenigen Israeliten, die sich aufgrund ihrer Bindung an den Tempel gegen Jesus stellen, zur Umkehr zu bewegen<sup>113</sup>. Indem ihnen die Konsequenzen ihrer Unwilligkeit vor Augen gestellt werden, sollen sie zur Besinnung kommen.

#### c) *Die Tempelaktion als Aufruf zur Umkehr*

Keines der zitierten Jesus-Logien läßt sich als ursprüngliches Deutewort der Tempelaktion in Anspruch nehmen. Dennoch ist die Wortüberlieferung relevant. Sie stellt klar, daß Jesus — wenn auch nicht von Anfang an, so doch in der letzten Phase seines Wirkens — in dezidiert und sehr kritischer Weise zum Tempel Stellung bezogen hat. Daraus folgt zum einen, daß der Aktion Jesu im Heiligtum durchaus ein programmatischer Charakter eignet; sie ist eine gezielte prophetische Gleichnishandlung. Zum anderen erhärtet, daß eine Deutung der Tempelaktion nur dann überzeugen kann, wenn sie mit dem Skopos der Tempelworte konvergiert<sup>114</sup>.

Unter dieser Rücksicht ist zunächst zu urteilen, daß die Austreibung der Händler, Käufer und Geldwechsler schwerlich in der Kritik aufgeht, der

---

stus, Bd. I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981, 104 f.

<sup>113</sup> Vgl. zu den Gerichtsworten insgesamt H. MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (FzB 34), Würzburg <sup>1</sup>1984 (<sup>1</sup>1978), 118; jetzt auch M. REISER, Die Gerichtspredigt Jesu (NTA 23), Münster 1989, 269 f. (der zwar Mt 10, 13 ff. par als unwiderrufliche Gerichtsankündigung interpretiert, worüber zu streiten wäre, alle anderen Gerichtsworte aber als Umkehrruf und überaus dringliche Warnungen).

<sup>114</sup> Die im folgenden kritisch besprochenen Deutungsvorschläge sind o. S. 16 f. (Anm. 64—69) aufgelistet.

Kult werde durch Geldgeschäfte profaniert<sup>115</sup>. Jesus müßte dann in der letzten Phase seines Wirkens als Eiferer für die Heiligkeit der Tempelopfer gesehen werden; das läßt sich aber mit der Pointe seiner prophetischen Tempelworte nicht vereinbaren<sup>116</sup>.

Besser scheint die These begründet, Jesus wolle den Heidenvölkern den Weg für ihre eschatologische Pilgerreise zum Zion bereiten. Für diese Interpretation spricht der Ort des Geschehens, der Vorhof der Heiden, überdies die älteste synoptische Tradition. Dennoch muß ein Fragezeichen gesetzt werden. Mk 11, 17a kann wegen seiner Redaktionalität nicht als Argument dienen<sup>117</sup>. Wie signifikant ist aber für sich allein der Schauplatz

<sup>115</sup> Auf Sach 14, 21 kann man sich kaum berufen. Der V. wird im NT (sonst) nirgends zitiert. Der MT spricht wie die LXX von *Kanaanern*. Daß sie als Händler aufgetreten sind, versteht sich. Der Akzent liegt aber nicht auf der Heiligung nur des Tempelareals, sondern darauf, daß im Jerusalem und Juda der Endzeit *alles* heilig ist, so daß es keines Zwischenhändlers mehr bedarf; vgl. A. DEISSLER, Sach (NEB. AT 21), Würzburg 1988, 313 f. Das ist schwerlich der Sinn der Aktion Jesu, zumal das Zeichen kaum hätte verstanden werden können. Zeloten beanspruchen den V. für ihren nationalen resp. ethnischen Rigorismus — woraus jedoch gegen C. ROTH (The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21: NT 4 [1960] 174—181) keine gezielt antizelotische Pointe der Tempelaktion abgeleitet werden darf.

<sup>116</sup> Wollte Jesus speziell die Geschäftsinteressen der Priesterschaft treffen, stieße seine Aktion ins Leere. Die Geldwechsler gehören nicht zur Tempelverwaltung. Ihre Marge lag bei (weniger als) 2,1% (Bill I 764); das bewegt sich noch in einem erträglichen Rahmen; Klagen sind selten. Wenn V. 15 nur die Tauben und damit lediglich die preiswertesten Opfertiere (Lev 1, 14; 5, 7. 11; 12, 8; 14, 22. 30; vgl. Lk 2, 24) nennt, deren Kauf auch den Armen keine unerträglichen Lasten aufgebürdet hat, kann die Kritik Jesu kaum speziell auf die Profitinteressen einer Tempelmafia zielen. Zwar gab es immer wieder einmal Anlaß, Wucher und Bereicherung zu beklagen. Aber es entstände ein Zerrbild, wollte man den Tempel als Institution der wirtschaftlichen Unterdrückung malen. Die überlieferten — spärlichen — Belege, die das Geschäftsgebahren der Händler (und ihrer Lizenzgeber) tadeln, werfen zumeist nicht die Ausbeutung der Armen, sondern unkorrektes Verzehnten vor (Bill I 570 f.). Die Anekdote Ker 1, 7 (Bill II 571) trägt historisch wenig aus. Die Hypothese von V. EPPSTEIN (The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple: ZNW 55 [1964] 42—58), nach der Kajaphas ca. 30 einen Markt im Tempelvorhof eingerichtet habe, steht auf unsicheren Füßen. Ginge es Jesus um die Heiligkeit der Opfer, wäre seine Aktion geradezu kontraproduktiv. Die Händler, die Jesus vertreibt, garantieren ja gerade, daß makellose Tiere, die den einschlägigen Reinheitsbestimmungen entsprechen, geopfert werden. Die Geldwechsler gewährleisten, daß die Tempelsteuer, aber auch andere Abgaben und freiwillige Spenden mit bilderlosen tyrischen oder althebräischen Münzen entrichtet werden können.

<sup>117</sup> Eine andere Stütze gibt es in der synoptischen Tradition nicht. Mt 8, 11 f. par Lk 13, 28 f. setzt den Zion als Ziel der Pilgerfahrt zwar voraus, nennt ihn aber anders als die einschlägigen atl. und frühjüdischen Texte (doch ebenso wie Mt 12, 41 f. par und Mt 11, 21 f. par) auffälligerweise nicht explizit; vgl. F. HAHN, Verständnis (s. Anm. 17) 26 f. Deshalb belegt das Logion — zumal es in der synoptischen Tradition vereinzelt dasteht — kein spezifisches Interesse am Tempel(berg) als eschatologischer Wallfahrtsstätte.

der Aktion? Er wird nirgends als solcher hervorgehoben. Überdies wäre auch bei dieser Interpretation eine Diskrepanz zur Intention der ältesten Tempellogien hinzunehmen.

Schließlich vermag auch die These nicht zu überzeugen, die Aktion Jesu symbolisiere die apokalyptische Erwartung eines eschatologisch-neuen Tempels. Es müßte nicht nur Mk 14, 58 im Grundbestand authentisch sein, sondern auch eine ursprüngliche Verbindung mit Mk 11, 15 f.\* bestehen. Beides ist aber fraglich.

Deshalb soll eine andere These zur Diskussion gestellt werden: daß die Tempelaktion ein in Handlung umgesetzter Metanoia- und Glaubensruf ist, der sich im Kontext der Reich-Gottes-Botschaft versteht. Jesus kritisiert eine auf das Heiligtum fixierte Heilssicherheit, die trügerisch ist, weil sie gerade das übersehen läßt, was Gott seinem in Sünde verstrickten Volk zur Rettung werden lassen will. Dafür spricht nicht nur die Konvergenz mit der Logienüberlieferung<sup>118</sup>, die durch die Übereinstimmung mit prophetischer und apokalyptischer Tempelkritik verstärkt wird, sondern auch das Zeichen Jesu selbst.

Die Aktion findet im Tempelbezirk selbst statt. Die Taubenverkäufer sind diejenigen, die kultisch reine Opfertiere bereithalten, und zwar gerade für die Armen. Die Geldwechsler werden benötigt, damit in der Schatzkammer des Tempels nur kultisch einwandfreie, d. h. bilderlose Münzen liegen. Ihre Dienstleistung wird insbesondere für die Einziehung der Tempelsteuer in Anspruch genommen. Sie dient dazu, die Kosten für verschiedene vorgeschriebene Opfer zu bestreiten (Sch<sup>q</sup> 4, 1–4), ist aber auch ein Zeichen der Anerkennung des Tempels als der zentralen Institution des Judentums. Die Wechsler werden überdies für den Geldumtausch beim Einkauf der Opfertiere im Tempelbezirk und vor allem noch bei monetären Abgaben und freiwilligen Spenden gebraucht, die beide nur zum kleineren Teil für den Kultbetrieb verwendet worden sind, zum größeren aber für den Unterhalt der Priesterschaft, für Verschönerungsarbeiten am Tempel und für Verbesserungen der Infrastruktur.

Mit seiner Aktion stört Jesus symbolisch die laufenden Opferriten, die Steuereintreibung und den gesamten Tempelbetrieb<sup>119</sup>. Durch diese Unter-

<sup>118</sup> Es handelt sich nicht um eine *Identität* der Skopoi: Was von Jesu Vorgehen überliefert ist, ließe nicht erkennen, daß es den Exodus Gottes aus dem Heiligtum (Lk 13, 34 f. par) oder die futurisch-eschatologische Zerstörung des Tempels (Mk 13, 2 par; Lk 19, 43 f.) symbolisieren solle. Allenfalls wäre an das *Umstürzen* der Tische zu denken; doch ob dieser Aktion solche Zeichenhaftigkeit zuzumessen ist, scheint zweifelhaft.

<sup>119</sup> Vielleicht war diese Aktion aufgrund ihrer besonderen Umstände und ihres gezielten Ablaufes aus sich heraus verständlich, so daß sie nicht unbedingt eines deutenden Wortes bedurfte; das erwägen auch F. SCHNIDER — W. STENGER, Johannes (s. Anm. 45) 43 f. Zwar gehört zu einer prophetischen Zeichenhandlung meist ein Deutewort; es kann aber durchaus einmal fehlen (Jer 16, 1–9; Ez 4, 1–5, 4; Hos 1, 2–9; 1 Kön 19, 19 ff.); vgl. G. FOHRER, Die symbolischen Handlungen der Propheten

brechung deckt er auf, daß der Tempel nicht etwa jener Ort ist, an dem Gottes Herrschaft besonders deutlich erfahrbar würde, sondern gerade im Gegenteil jener Ort, an dem sich die Ablehnung der mit Jesus nahekommenden Basileia geradezu institutionell formiert.

Der Kult bleibt von dieser eschatologischen Kritik nicht ausgenommen. Das Nahekommen der Gottesherrschaft bestätigt ihn nicht etwa, purifiziert ihn auch nicht, sondern führt ihn in die Krise<sup>120</sup>. Die Teilhabe am eschatologischen Heil der Gottesherrschaft vermitteln nicht die Opfer im Heiligtum, sondern nur das Vertrauen auf den nahen Gott, die Solidarisierung mit Jesus und die Übernahme seiner ethischen Weisungen. Freilich ist die Aktion kaum gezielt gegen den Opferkult gerichtet, sondern gegen das falsche Heilsvertrauen, das er begründet. Die Tempelaktion wäre also der Versuch Jesu, seinem Sendungsauftrag dadurch gerecht zu werden, daß er Jerusalem und Israel *per viam negativam* die Wirklichkeit der Herrschaft Gottes aufgehen läßt. Gerade dadurch, daß Jesus in seiner symbolischen Aktion den Kindern Jerusalems nimmt, was nach alter Überlieferung ihren Wandel vor Jahwe ermöglicht, sollen sie Augen für das gewinnen, was Gott zum Heil Israels — und der Heidenvölker (Mt 8, 11 f. par Lk) — zu tun sich tatsächlich entschlossen hat und jetzt durch Jesus in Wort und Tat verkündet.

## 5. Ergebnisse und Konsequenzen

(1) Die Tempelaktion Jesu ist ebenso wie seine prophetischen Worte der Tempelkritik ein dringlicher Aufruf zur Umkehr, der „Jerusalem“ für die Gottesherrschaft gewinnen will, indem sie ihren „Kindern“ nimmt, woran sie sich klammern; deshalb erweist sie sich als integraler Bestandteil der Sendung Jesu, im Zeichen das nahen Endes das eschatologische Gottesvolk zu sammeln. Die Erfahrung massiver werdender Ablehnung gerade in Jerusalem zeigt die Dramatik und bestimmt die Form ebenso wie die Intention der prophetischen Zeichenhandlung Jesu. Tatsächlich war sie der Auslöser für seine Verhaftung und Hinrichtung. Der Tod Jesu liegt also, von daher gesehen, durchaus in der Konsequenz seiner Reich-Gottes-Verkündigung.

(ATHANT 54), Zürich — Stuttgart 1968 (1953), 96 f. (der jedoch die ohne *verbum* überlieferten *signa* zu Unrecht in die Nähe magischer Praktiken rückt).

<sup>120</sup> H. MERKLEIN (Botschaft [s. Anm. 69] 133—137) begründet das kultkritische Moment im Rahmen der Basileia-Botschaft stärker anthropologisch; doch so wichtig der Hinweis auf die Sensibilität Jesu für das Gewicht der Sünde Israels ist, bleibt doch zu beachten, daß Jesus Israel kaum wie Johannes der Täufer als Unheilskollektiv betrachtet (was Merklein in der 3. Aufl. seines Buches jetzt konzidiert) und daß der Aufweis der Unangemessenheit und Kraftlosigkeit des Opferkults nicht die Spitze der jesuanischen Aktion ist.



Heinz Schürmann hat gezeigt, daß dies aller Wahrscheinlichkeit auch der inneren Einstellung entspricht, die Jesus zu dem ihm drohenden Todesgeschick gefunden hat<sup>121</sup>.

(2) Die prophetische Zeichenhandlung Jesu stellt ebenso wie seine Tempelworte in der eschatologischen Perspektive der Basileia-Botschaft den Tempel, wie er sich ihm präsentiert, radikal in Frage. Es erscheint auch unsicher, wie stark Jesus auf die Erwartung eines eschatologisch-neuen Heiligtums auf dem Zion festgelegt werden kann. Dennoch muß man sich hüten, aus der Kritik des Tempels allzu weitreichende Schlüsse auf die Souveränität Jesu gegenüber jüdischer Tradition, gar deren gezielte Außerkraftsetzung zu ziehen. Die Massivität alttestamentlich-prophetischer und frühjüdisch-apokalyptischer Tempel- und Kultkritik steht der jesuanischen kaum nach. Die Aktion Jesu im Jerusalemer Tempel hat ebenso wie seine prophetischen Tempelworte eine paränetische Spitze: Sie ist Aufruf zur Umkehr. Freilich zeigt sich an der Stellung Jesu zum Jerusalemer Heiligtum aber doch, daß der entscheidende Orientierungspunkt seines Handelns die Gottesherrschaft ist — auch dort, wo ihn deren Verkündigung in einen Widerspruch zu den zentralen Institutionen des Judentums seiner Zeit führt. Die Kritik Jesu setzt voraus, daß es zwischen dem eschatologischen Heil der Basileia Gottes und dem Opferkult im Heiligtum keinen inneren Zusammenhang gibt, sondern angesichts der Ablehnung seiner Botschaft durch die Protagonisten des Tempels sogar ein Gegensatz aufbricht.

(3) Die Tempelaktion Jesu ist in der synoptischen und johanneischen Überlieferung auf unterschiedliche Weise christologisch, soteriologisch und ekklesiologisch interpretiert worden. Das knüpft an Implikationen der Aktion Jesu von Nazaret an, ist aber vor allem ein Ausdruck der nachösterlichen Glaubensüberzeugung, daß Gott sich entschlossen hat, seinen eschatologischen Heilswillen an die Person Jesu zu binden und durch ihn universal wirksam werden zu lassen. Die Synoptiker und Johannes stellen (in je anderer Weise und mit je unterschiedlichen Akzenten) darauf ab, daß die Tempelaktion Jesu der Konstituierung des eschatologischen Gottesvolkes dient, das im Vorgriff auf die futurische Vollendung die Heilserfahrung rettender Nähe der Gottesherrschaft machen kann und durch Jesus in eine authentische Gottesbeziehung hineingeführt wird. Darin wird man mit guten Gründen eine nachösterlicher Transformation<sup>122</sup> genuin jesuanischer Intentionen erkennen können. Darüber hinaus gewinnt die Tempelperikope vor allem bei Markus und Johannes, aber auch bei Matthäus und

<sup>121</sup> Grundlegend: Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? (1973), in: DERS., *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg — Basel — Wien <sup>2</sup>1975, 16—65.

<sup>122</sup> Zu diesem Begriff vgl. W. THÜSING, *Theologien I* (s. Anm. 112) 126 f.



zumindest als stillschweigende Voraussetzung auch bei Lukas den Charakter einer theologischen Grundsatzerklärung, daß der Opferkult im Jerusalemer Heiligtum keine sühnende Kraft hat. Den Evangelisten ist dieses Urteil eine zwingende Konsequenz ihres Glaubens, daß Gott sich durch Jesus, seinen Tod und seine Auferweckung eschatologisch selbst mitgeteilt hat.

(4) Die christologischen und ekklesiologischen Interpretationen des Tempelprotestes lassen allerdings sowohl in der synoptischen Tradition als auch bei Johannes seinen ursprünglichen Charakter als Glaubens- und Umkehrruf an Israel zurücktreten. Statt dessen dient die Perikope nun nicht zuletzt auch der Abgrenzung des Christentums vom Judentum. Darin spiegelt sich womöglich auch eine Erinnerung an die Konflikte Jesu mit den Sadduzäern und anderen Gruppierungen des Judentums, insbesondere aber die Geschichte einer wechselseitigen Entfremdung zwischen Judentum und Christentum, die schon die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts prägt und die neutestamentliche Traditionsgeschichte belastet. Die Problematik zeigt sich bereits dort, wo — wie bei Markus und Johannes, anders als bei Matthäus — zwar die gesetzes- und kultkritischen Jesus-Traditionen aufgenommen und verstärkt werden, kann aber jene Überlieferungen, die Jesus mit dem Judentum seiner Zeit auf das engste verbinden. Die Problematik zeigt sich aber noch viel schärfer dort, wo die Zerstörung des Tempels durch die Römer allzu undialektisch als Erfüllung der apokalyptisch orientierten Prophetie Jesu begriffen wird. Nur die lukanische Tradition sieht im Untergang der Stadt einen Grund zur Trauer — Jesus weint über Jerusalem (Lk 19, 41; vgl. 23, 28). Matthäus, aber schon Markus und wohl selbst noch Johannes sehen hingegen in der Zerstörung Jerusalems und des Tempels eine gerechte Strafe für die ungläubigen Juden (vgl. allerdings auch Jos Ant 20, 259 f.) und eine klare Bestätigung der eigenen Position im Gegensatz zu der des Judentums ihrer Zeit. So sehr man zeitbedingte Erklärungen und Entschuldigungen für diese Interpretationsfigur anführen mag, muß an dieser Stelle doch eine hermeneutische-theologische Reflexion einsetzen, in der die Positionen der Evangelisten von ihren eigenen Voraussetzungen her kritisch befragt werden, die in der Basileia-Verkündigung Jesu und im Grundgeschehen seines Todes und seiner Auferweckung liegen. Freilich käme es darauf an, daß in einem solchen Prozeß die Perspektive der synoptischen und johanneischen Berichte nicht verlorengehe, sondern klarer würde: die Vision eines Bethauses, zu dem alle Völker Zutritt haben, die Proklamation einer Friedenszone, in der die Entrechteten leben und das befreiende Wort des Lehrers Jesus hören können, die Verheißung schließlich, daß Jesus der Ort der rettenden Nähe und der gläubigen Anbetung Gottes ist.

## Zeit und Zeiten und ein Teil einer Zeit (Dan 7, 25)

### Eine eschatologische Zeitangabe in apokalyptischer Gestalt

Nachdem in Dan 7 der Seher im Anschluß an die Vision von den vier Tieren und dem Menschensohn eine erste, allgemeine Deutung (V. 17 f.) erhalten hat, wünscht er, Genaueres über das vierte Tier und die zehn Hörner auf dessen Kopf zu erfahren (V. 19 f.). Ihm wird daraufhin eröffnet, daß vor dem Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes ein von allen anderen Reichen verschiedenes, viertes Reich auf Erden erstehen wird (V. 23) und daß dessen Machtentfaltung nach der Herrschaft von zehn Königen unter einem elften und letzten König ihren Höhepunkt erreichen wird (V. 24). Diesem Machthaber aber werden die Heiligen (des) Höchsten<sup>1</sup> ausgeliefert sein „für Zeit und Zeiten und einen Teil einer Zeit“ (V. 25).

Die Frage, ob diese rätselhafte Zeitangabe historisch einen bestimmten Termin im Blick habe oder nur einen unbestimmten Zeitraum symbolisch umschreibe, beschäftigt die Danielexegese bis in die Gegenwart<sup>2</sup>. Am beliebtesten ist die historisch ausgerichtete Erklärung, die in der Zeitangabe einen Hinweis auf die ungefähr dreieinhalb Jahre dauernde Verfolgung des Gottesvolkes unter Antiochus IV. (168—165 v. Chr.) erblickt. Hierbei verstehen die Erklärer das zweite Glied in der Zeitangabe als Dual („zwei Zeiten“) und das Geteiltsein der Zeit in dem dritten Glied mit Bezug auf ähnliche Zeitangaben im Danielbuch (9, 27; 12, 7) als eine Halbierung („halbe Zeit“), und zwar immer unter der Voraussetzung, daß „Zeit“ hier gleichbedeutend mit „Jahr“ ist. Gegen diese zeitgeschichtliche Deutung spricht jedoch allein schon der semantische Befund, daß der im Danielbuch mehrfach belegte Begriff *iddān* (2, 8 f. 21; 3, 5. 15; 4, 13. 20. 22. 29; 7, 12. 25) nirgendwo die

<sup>1</sup> Die herkömmliche Ausdrucksweise „Heilige des Höchsten“ lehnt sich an die Übersetzungen der Septuaginta und des Theodotion an, nicht jedoch an den aramäischen Urtext: *qaddiše 'ālyonīn*, wo weder im Singular von „dem Höchsten“ noch explizit von Gott als „dem Allerhöchsten“ (V. 25: *illāyā*) die Rede ist. Wörtlich übersetzt lautet dagegen der Urtext: „Heilige der Höchsten.“ Gemeint ist die höchste Gruppe unter den „Heiligen“, die im Buch Daniel himmlische Wesen sind (4, 10. 14. 20; 8, 13) und als solche in Dan 7 — entsprechend der metahistorischen Sicht der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes — das Volk Gottes repräsentieren. Zur Problematik vgl. den Forschungsbericht von K. KOCH (unter Mitarbeit von T. NIEWISCH und J. TUBACH), *Das Buch Daniel*, Darmstadt 1980, 234—239.

<sup>2</sup> Vgl. die Kommentare von J. J. COLLINS, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids 1984; J. C. LEBRAM, *Das Buch Daniel*, Zürich 1984; L. F. HARTMANN-A. A. DI LELLA, *The Book of Daniel*, New York 1978; A. LACOQUE, *Le Livre de Daniel*, Neuchâtel—Paris 1976; M. DELCOR, *Le Livre de Daniel*, Paris 1971; O. PLÖGER, *Das Buch Daniel*, Gütersloh 1965; N. PORTEOUS, *Das Danielbuch*, Göttingen 1962; A. BENTZEN, *Daniel*, Tübingen 1952; J. A. MONTGOMERY, *The Book of Daniel*, Edinburgh 1927; K. MARTI, *Das Buch Daniel*, Tübingen—Leipzig 1901.

Bedeutung „Jahr“ hat, sondern überall eine (unbestimmte) „Zeit“ meint und daß *p'elag 'iddān* den „Teil einer Zeit“ bezeichnet, der umständehalber auch eine „halbe Zeit“ sein kann, aber es nicht unbedingt sein muß. Sodann entsteht bei dieser Auslegung das Problem, warum man ausgerechnet für einen auf Jahr und Tag bekannten Zeitraum eine so merkwürdig aufgegliederte Umschreibung gewählt hat. Desgleichen bedarf auch die symbolisch ausgerichtete Erklärung einer Aufschlüsselung aller Glieder in der fraglichen Zeitangabe, weil sonst deren Anwendung nicht mehr frei von dem Verdacht der Willkür ist. Angesichts dieser Aporie in der Exegese stellt sich die Frage, ob nicht Dan 7 selbst den Schlüssel zur Lösung der aufgezeigten Problematik enthält.

## 1. Formgeschichtliche Überlegung

Aufschlußreich für das Verständnis der Zeitangabe „für Zeit und Zeiten und einen Teil einer Zeit“ ist zunächst die Tatsache, daß formgeschichtlich betrachtet in Dan 7 ein apokalyptischer Visionsbericht vorliegt. Bekanntlich hat sich diese Gattung, wie K. Koch gezeigt hat<sup>3</sup>, aus dem prophetischen Visionsbericht entwickelt, der so angelegt ist, daß er einen zu der Gegenwart des Visionsempfängers in enger Beziehung stehenden Abschnitt der nahen Zukunft ins Auge faßt und dazu eine von Gott geoffenbarte Tiefenschau verkündet; eine eigene Deutung des Geschauten erübrigt sich, weil überall die Transparenz der Darstellung gewahrt bleibt und die von dem Propheten vorgetragene Stellungnahme alles Wichtige für die geforderte Glaubensentscheidung enthält (Am 7, 1–8; Jes 6, 1–11). Demgegenüber<sup>4</sup> weist der apokalyptische Visionsbericht regelmäßig außer der Schauung auch noch eine Deutung auf; und weil sich diese Deutung inhaltlich auf die gleiche Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes wie die Schauung bezieht, gebraucht sie trotz ihrer historische Vorgänge betreffenden Aussageabsicht eine dem metahistorischen Gegenstand angemessene Symbolsprache. Daraus folgt für die Auslegung von Dan 7, daß hier die fragliche Zeitangabe (V. 25) grundsätzlich nicht historisch-chronologisch bestimmt sein kann, sondern unbedingt symbolisch, und das heißt hier: mit

<sup>3</sup> K. KOCH, Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht, in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Hg. D. HELLMOLM), Tübingen 1983, 413–446. Vgl. außerdem J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Ann Arbor 1977, 95–118; S. NIDITCH, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, Chico 1983; P. A. PORTER, *Metaphors and Monsters. A literary-critical study of Daniel 7 and 8*, Gleerup 1983.

<sup>4</sup> Wahrscheinlich hat hier als Zwischenglied der „konstruierte Visionsbericht“ gedient, der auf dem Hintergrund einer tiefreichenden Glaubenskrise die Vollendung der Führung Israels durch Gott nach dessen Schöpfungs- und Geschichtsplan ausdrücklich in den Blick nimmt; die hier durch die Eigenart des Gegenstandes notwendig gewordene Konstruktion des dargestellten Visionsgeschehens bedarf jetzt einer Deutung, die entweder von Gott selbst oder in seinem Auftrag von einem Himmlischen gegeben wird (Ez 37, 1–14; Sach 1, 7–6, 15; Gen 15, 1–21). Vgl. hierzu H. G. SCHÖTTLER, Gott inmitten seines Volkes, Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sach 1–6, Trier 1987, 204–206; E. HAAG, Die Abrahamtradition in Gen 15, in: *Die Väter Israels* (FS J. Scharbert), Stuttgart 1989, 83–106.100.

Bezug auf den in der Schauung behandelten metahistorischen Sachverhalt erklärt werden muß. Damit aber ist der Weg zu einer traditionsgeschichtlichen Überlegung gewiesen.

## 2. Traditionsgeschichtliche Überlegung

Ausgangspunkt sei hier die Beobachtung, daß in Dan 7 innerhalb der Schauung die Darstellung der vier Tiere (V. 3—8) eine gewisse historische Transparenz in bezug auf einige altorientalische Großreiche erkennen läßt, die sich jedoch nicht an der politischen Wirklichkeit dieser Mächte orientiert, sondern an deren Echo in der alttestamentlichen Prophetie. So greift die Darstellung des ersten Tieres nur scheinbar auf die aus der Ikonographie Mesopotamiens bekannten geflügelten Mischwesen zurück; in Wirklichkeit handelt es sich um eine Komposition aus Vorstellungen, die alle in der alttestamentlichen Prophetie zur Kennzeichnung Babels eingesetzt worden sind. Das gilt für den die Unwiderstehlichkeit Babels hervorhebenden Vergleich mit dem Löwen (Jer 4, 6 f.; 50, 17; 51, 38) und Adler (Jer 38, 40; 49, 20; Ez 17, 3—15; Hab 1, 8) ebenso wie für das Abgerücktwerden von der Erde als Umschreibung für eine von Gott verfügte Entmachtung (Jer 51, 25 f. 41). Ähnlich verhält es sich bei dem zweiten Tier; versteht man nämlich hier das Hochgestelltwerden des Bären nach einer Seite hin als die Vorbereitung auf einen Angriff (Dan 8, 4) und die Rippen in seinem Maul als einen Hinweis auf die Vernichtung des von ihm angegriffenen Feindes (Am 3, 12), dann erkennt man im Hintergrund, nicht zuletzt auch wegen der engen Verbindung mit dem ersten Tier, das Volk der Meder, das Gott nach Ausweis der Prophetie (Jes 13, 17; 21, 2; Jer 51, 11. 28) gegen Babel aufgeboten hat. Und beachtet man, daß bei dem dritten Tier, dem Panther, die Vierzahl seiner Köpfe und Flügel sowie eine Herrschaftsübertragung erwähnt werden, dann hat diese Darstellung unverkennbar die Weltherrschaft des Perserreiches, besonders die seines Repräsentanten Kyros, im Blick, der nach Deuteriojesaja die Welt so schnell wie ein Vogel durchheilt (Jes 41, 2 f.; 46, 11) und im Auftrag Gottes alle Völker unterwirft (Jes 45, 1—7). Selbst bei dem vierten Tier läßt sich eine prophetisch vermittelte historische Transparenz nicht übersehen<sup>5</sup>; man braucht sich dafür nur in Erinnerung zu rufen, daß in dem Diadochenreich der Seleukiden Syrien mit Assyrien räumlich gleichgesetzt worden ist (Polybios II, 71; V, 67) und daß dies in Israel zu einer Aktualisierung der älteren Prophetie über Assur geführt hat. Auf diesem Hintergrund erkennt man dann, daß sich die Darstellung des vierten Tieres auf die aktualisierte Sicht Assurs in der Prophetie Jesajas bezieht, wo nicht nur die Pervertierung dieser Großmacht als Instrument des Gerichtshandelns Gottes, sondern auch ihre widergöttliche Selbstverabsolutierung deutlich zur Sprache gelangen (Jes 10, 5—15). Zusammenfassend läßt sich daher sagen, daß hier die Darstellung der vier Tiere mit ihrem Bezug auf die Reiche Babel, Medien und Persien sowie auf das Griechenreich der Seleukiden das Vier-Reiche-Schema<sup>6</sup> wi-

<sup>5</sup> Vgl. K. KOCH, Die Bedeutung der Apokalyptik für die Interpretation der Schrift, in: *Mitte der Schrift? (Judaica et Christiana 11)*, Bern 1987, 185—216. 206.

<sup>6</sup> Zur Diskussion des Vier-Reiche-Schemas im Danielbuch vgl. R. G. KRATZ, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologischgeschichtlichen Umfeld*, Neukirchen 1991, 161—225.



derspiegelt, das, wie man weiß, im Danielbuch die Weltgeschichte in metahistorischer Sicht als eine Ganzheit ins Auge faßt.

Strukturell ist jedoch in Dan 7 die Wiedergabe des Vier-Reiche-Schemas so angelegt, daß an erster Stelle die Weltherrschaft Babels steht, die, weil sie sowohl in ihrer Entfaltung wie auch in ihrer Aufhebung offenbar in Anlehnung an die Prophetie (Jer 27, 5—7) dargestellt wird, innerhalb der Schauung als eine von der Weltherrschaft der anderen Reiche ausdrücklich abgehobene Größe erscheint. Auffällig ist sodann, daß, bevor das vor dem Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes vorgesehene vierte Reich entsteht, als Träger der Weltherrschaft für die Zwischenzeit in metahistorischer Sicht die beiden Reiche der Meder und Perser erscheinen, die historisch nur ein einziges Großreich gebildet haben. Schließlich folgt als Träger der Weltherrschaft das in bezug auf das Griechenland nur als dessen Teil auftretende Seleukidenreich mit seinem gottwidrigen Repräsentanten.

Man braucht wohl keine besondere Phantasie, um hier in der Struktur des Vier-Reiche-Schemas das Paradigma zu erkennen, an dem sich die Ausdrucksweise „für Zeit und Zeiten und einen Teil einer Zeit“ orientiert hat. Allerdings ist diese Ausdrucksweise nicht einfach als eine Abstraktion des in der Schauung dargestellten Vier-Reiche-Schemas zu betrachten. Als eine *eschatologische Zeitangabe in apokalyptischer Gestalt* symbolisiert sie vielmehr die Summe all dessen, was die vier Tiere innerhalb der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes als Opposition gegenüber der Königsherrschaft Jahwes bedeuten. Genau in dieser Funktion aber paßt die eschatologische Zeitangabe zu dem Auftreten des als Anti-Jahwe dargestellten letzten Repräsentanten des vierten Reiches.

Die in Dan 7 entwickelte eschatologische Zeitangabe hat dann in Dan 9, wie man jetzt mit gutem Grund annehmen darf, eine erste Wiederaufnahme erfahren, als man dort angesichts der Notwendigkeit, innerhalb der letzten Jahrwoche den Höhepunkt der Enddrangsal hervorzuheben, das der Gesamtdarstellung zugrunde liegende Schema von 7 + 62 + 1 Jahrwochen in Angleichung an die apokalyptische Reihenfolge von „Zeit und Zeiten und einem Teil einer Zeit“ neu aufgegliedert hat; aus dem „Teil einer Zeit“ von Dan 7 ist dann in Dan 9 „die Hälfte der (Jahr)woche“ geworden (V. 27). Daran anschließend hat man dann in Dan 12 im Hinblick auf die Notzeit unter Antiochus IV. von „Zeit, Zeiten und einer halben Zeit“ (V. 7) gesprochen und damit die Drangsal der Verfolgung als eine eschatologisch herausgehobene Phase<sup>7</sup> beurteilt.

<sup>7</sup> So K. KOCH, Art. *mō'ed*, in: ThWAT IV (1984) 744—750. 749. Zur Bedeutung schematischer Zeitangaben in geschichtstheologischen Aussagen vgl. auch J. HUGHES, *Secrets of the Times. Myth and History in Biblical Chronology*, Sheffield 1990.



Freude bei Paulus<sup>1</sup>*Karl Kertelge in Dankbarkeit gewidmet*1. Freude im 1 Thess<sup>2</sup>

Im Jahre 50/51 schreibt der Apostel Paulus der Gemeinde in Thessaloniki aus Korinth einen Brief<sup>3</sup>. Da er selbst an der Reise gehindert war, hatte er seinen Mitarbeiter Timotheus zu der jungen Gemeinde geschickt. Aus dessen Bericht erfuhr er, daß die Gemeinde „feststeht im Herrn“ (3, 8). Gleichwohl hörte er auch, daß die Gemeinde an äußerem Druck (3, 3) und inneren Schwierigkeiten leidet. Letztere waren durch das Sterben von Gemeindemitgliedern ausgelöst worden. Ganz offensichtlich hatte das zu einer gewissen Ratlosigkeit geführt<sup>4</sup>. In dieser Situation will Paulus mit seinem Brief wirksam sein, um die Christen von Thessaloniki dazu anzuhalten, den eingeschlagenen Weg fortzusetzen und nicht am Evange-

<sup>1</sup> Diese Skizze geht auf einen Gastvortrag an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 3. Mai 1990 zurück. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

<sup>2</sup> In der vorliegenden Skizze beschränkt sich das Material auf Stellen, in denen χαρά bzw. χαίρω begegnet. Die Einbeziehung von κανχάομαι hätte den Rahmen gesprengt (vgl. ZMIJEWSKI, J., in: EWNT II, 680–690. Warum Paulus χαρά bevorzugt und nicht ἀγαλλίασις, ἀγαλλιάω (im Zitat im Röm 15, 10; Gal 4, 27) oder εὐφραίνω (2 Kor 2, 2), obwohl diese Worte vom LXX-Sprachegebrauch nähergelegen hätten (vgl. BULTMANN, R., in: ThWNT II, 770–773), ist nicht geklärt. Die Vermeidung von ἡδονή (vgl. ENSLIN, M. S., *The Ethics of Paul*, New York 1957, 300) mußte nicht zwangsläufig zu χαρά führen. THEOBALD, M. *Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld*, Würzburg (FzB 22), 1982, 261. Anm. 4 vermutet „Gemeindesprache“. Erwägenswert ist, ob Paulus nicht dieses Wort wählte, weil es eben noch nicht eindeutig besetzt war und es sich daher eignete, das als christliches Spezifikum Erfahrene zu benennen. Die zweibändige monographische Erarbeitung des Themas durch E. G. GULIN (*Die Freude im Neuen Testament*, Helsinki (AASF.B 26; 37) 1932/1935) ist in manchen Teilen überholt. Wertvolle Hinweise finden sich bei: CONZELMANN, H., Art. χαίρω κτλ., in: ThWNT 9, 350–362; BERGER, K., Art. χαίρω, in: EWNT 3, 1079–1083; DERS. Art. χαρά, ebd., 1087–1090; MICHEL, O., Art. Freude, in: RAC 8, 348–418. Die Arbeit von WEBBER, R. D., *The Concept of Rejoicing in Paul*, Yale (Diss.) 1970 war mir nicht zugänglich, ebenso nicht: SARAT, C., *La joie dans St. Paul*, Thèse Lyon 1931; BASKIN, R., *Words for Joy and Rejoicing in the Writings of the Apostle and Philo Judaeus*, Princeton (Diss.) 1966 erreichte mich erst nach Fertigstellung des Manuskripts. Zu Änderungen sah ich mich nicht genötigt. Hingewiesen sei auf seine ausführliche Darstellung der Freude des Paulus an der Gemeinde (141–168).

<sup>3</sup> Vgl. HOLTZ, T., *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich (EKK 13) 1989, 19–23.

<sup>4</sup> Die Trias Glaube — Liebe — Hoffnung findet sich im Dank (1, 3) und am Ende (5, 8), fehlt aber bezeichnenderweise im referierten Bericht des Timotheus.

lium irre zu werden<sup>5</sup>. Darum erinnert der Brief an die Zeit der gelungenen Begegnung zwischen Apostel und jetziger Gemeinde und enthält Mahnungen, aber auch Elemente des Trostes<sup>6</sup>. Und in diesem ältesten Brief des Apostels begegnet man dem Begriff „Freude“, und zwar in einer ausgeprägten Form. Bereits im 1 Thess finden sich die grundlegenden Aspekte des paulinischen Verständnisses von Freude.

### 1.1 1 Thess 1, 6 — Freude des Heiligen Geistes in Bedrängnis

Das umfangreiche Dankgebet des Apostels, das bis 3, 13 reicht, nimmt die Vergangenheit und Gegenwart der Gemeinde „in Gott, dem Vater und dem Herrn Jesus Christus“ (1, 1) in den Blick, also ihr Leben seit der Verkündigung des Apostels, für das Gott Dank gebührt. Doch ist der Dank für die Vergangenheit nicht rückwärts gerichtet. Vielmehr soll aus der Erinnerung die Gestaltung der Zukunft vorgezeichnet und motiviert werden<sup>7</sup>. Daher ruft Paulus gleich zu Beginn der Danksagung den Zeitpunkt der „Annahme des Wortes“ ins Gedächtnis, als er ihnen das Evangelium mit machtvollen Zeichen verkündete<sup>8</sup>. In V 6 berichtet er von den näheren Umständen: 1 <sup>6</sup> „Und ihr wurdet Nachahmer von uns und des Herrn, indem ihr das Wort annahmt in viel Bedrängnis mit Freude Heiligen Geistes, <sup>7</sup>so daß ihr ein Vorbild wurdet allen Glaubenden in Mazedonien und Achaja.“

Zunächst stellt Paulus fest, daß die Christen „Nachahmer“ geworden seien<sup>9</sup>. So verweist er auf die enge Beziehung zwischen ihm und der Gemeinde<sup>10</sup> und Christus. Denn indem die Verkündigung des „Apostels Christi“ (2, 7) angenommen wurde, ereignete sich die Begegnung mit dem Herrn durch Paulus und sein Evangelium. Wie an anderer Stelle auch (1 Kor 11, 1; 4, 16 f.; Phil 3, 17 f.) ist eine Folge gegeben, an deren Anfang der Herr steht, dann der Apostel und nach ihm selbst die Gemeinde<sup>11</sup>. Der Vergleichspunkt liegt hier in der Erfahrung des Leidens<sup>12</sup>. Wenn das Leiden des Kyrios auch unnachahmlich ist und das des Apostels in seinem ihm eigenen Auftrag begründet ist (vgl. 2, 2), so gibt es gleichsam eine Nachfolge durch das gleiche Geschick. Und eben dies erlebten die Thessalonicher, als sie den Glauben annahmen. Ihr Christwerden wurde begleitet von „viel Bedrängnis“. Am ehe-

<sup>5</sup> Vgl. MARXSEN, W., Der erste Brief an die Thessalonicher, Zürich (ZBK NT. 11. 1) 1979, 22–25.

<sup>6</sup> Vgl. MALHERBE, A. J., Exhortation in First Thessalonians, in: NT 25 (1983) 238–256; 246 ff.

<sup>7</sup> Vgl. HOLTZ, 1 Thess, 42.

<sup>8</sup> Vgl. DERS., ebd., 46 f.

<sup>9</sup> Imperativisch: 1 Kor 4, 16; 11, 1; Phil 3, 17.

<sup>10</sup> Vgl. MALHERBE, a. a. O., passim.

<sup>11</sup> Vgl. LAUB, F., Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus, Regensburg 1973, 78 ff.

<sup>12</sup> HOLTZ, 1 Thess, zieht zur Bedrängnis μετά χαράς (48 f.) und meint: „Er (sc. Pl) setzt als selbstverständlich voraus, daß auch Christus seine Leiden in ‚Freude‘ erfuhr“ (50). Dafür gibt es keinen Textbeleg. GULIN, E. G., Freude I 236, sieht die Verwandtschaft zwischen Pl und der Gemeinde in der „... siegesfreudige(n) Haltung mitten in der schwersten Trübsalzeit...“. Auch hier liegt eine Eintragung in den Text vor.

sten haben wir hierbei an soziale und familiäre Probleme zu denken, die die getroffene Entscheidung für das Evangelium mit sich brachte. Sie zwang u. U. zu einer Neuorientierung in den Beziehungsgefügen<sup>13</sup>. Es wäre eigentlich zu erwarten, daß dieser schmerzhafteste Prozeß leidvoll durchlebt wurde. Doch das Gegenteil ist der Fall: Die Begleitumstände hinderten die Thessalonicher nicht an der Annahme des Wortes mit Freude. Es ist nun keine Freude, die aus sich selbst herrührt<sup>14</sup>, sondern sie hat ihren Ursprung im Heiligen Geist.

Nach dem Rückblick des Paulus erfuhren die Thessalonicher sogleich die Wirklichkeit des freudeschenkenden Pneuma, dessen sie durch den Glauben teilhaftig wurden. Die Bedrängnis war de facto nicht beseitigt, aber sie wurde Ort der Freude. Damit gehörte für die Gemeinde zur grundlegenden Erfahrung des Anfangs, daß der Glaube, um dessen Willen sie Angriffe erlitten, nicht etwa zerbrach, sondern sie diese in Freude bestehen ließ. Das Evangelium, das der Apostel mit Kraft, im Heiligen Geist und in großer Fülle (1, 5) verkündete, unterstellte sie der Wirkmächtigkeit des Geistes. Und durch dessen Heilsgabe, die Freude, erlebten die Christen in paradoxer Weise in der Realität der Welt eine andere Wirklichkeit als gegenwärtig, die nämlich, die durch das Heilshandeln Gottes in Christus bestimmt ist. In und durch die Freude werden sie inne, daß sie „... Teil des eschatologischen Geschehens (sind), das in Christus in die Welt hereinbricht“<sup>15</sup>. Man wird in der Freude des Anfangs nicht ein mehr oder weniger diffuses Glücksgefühl sehen dürfen, das eine Akzeptanz des Leidens ermöglichte<sup>16</sup>. Vielmehr ist die Freude ein Widerfahren<sup>17</sup>, das das ganze Sein umfaßt und in seiner Unerwartetheit und Tiefe über den Menschen hinausweist auf den Geist und damit auf Gott.

Der Apostel ruft den Thessalonichern ins Gedächtnis, daß ihr Leben mit Gott von Beginn an Leben in der geschenkten Freude war. Daß diese Erinnerung auch als implizite Mahnung gedacht ist, die je neue Bedrängnis in Freude zu bestehen, ist naheliegend. Um so mehr, da der Apostel darauf verweist, daß die Thessalonicher eben darin ein Vorbild für die anderen Gläubigen geworden sind, sie also gleichsam für jene Verantwortung mittragen.

## 1.2 1 Thess 2, 19 f. — Freude an der Gemeinde

Die zwei Verse bilden den Abschluß eines kleinen Abschnitts, in dem der Apostel der Gemeinde sein Verlangen mitteilt, sie zu sehen. Zeigt schon die Nennung des Satans (V 18) als Hinderungsgrund der Reise, daß es hier um mehr geht als irgend

<sup>13</sup> Vgl. HOLTZ, 1 Thess, 49.

<sup>14</sup> Auch nicht aus dem Leiden selbst; so aber: HOLTZ, 1 Thess, 49: „(S)olche Erfahrung ... hat sie im Gegenteil mit Freude des Heiligen Geistes erfüllt.“

<sup>15</sup> KLAIBER, W., Rechtfertigung und Gemeinde, Göttingen 1982, 122.

<sup>16</sup> So die Tendenz bei BERGER, 1089.

<sup>17</sup> Vgl. JÜNGEL, E., Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1982, 218, der die „Struktur der Freude“ wie folgt bestimmt; es ist die „... Struktur der Freude, die das sich freuende Ich so bestimmt, daß es sich zur Freude eben nicht entschließen, mit der Freude nicht eigentlich anfangen kann, sondern sich, wenn es sich denn freut, als ein sich schon freuendes Ich antrifft“.

welche Privatbesuche, so lassen die VV 19 und 20 die eschatologisch-christologische Dimension erkennen. 2<sup>19</sup> „Wer nämlich ist unsere Hoffnung, Freude, Kranz des Ruhmes — nicht etwa auch ihr? — vor unserem Herrn Jesus bei seiner Parusie?“<sup>20</sup> „Denn ihr seid unsere Ehre und Freude.“ Der etwas komplizierte Vers 19 — rhetorische Frage, in die wiederum eine rhetorische Frage eingeschaltet ist — nennt den Grund für die enge Beziehung zwischen Apostel und Gemeinde: Es geht „um sein eigenes eschatologisches Geschick“<sup>18</sup>. Die Gemeinde ist der Grund für sein Bestehen vor dem Parusie-Christus. V 19 in Verbindung mit V 20 läßt deutlich erkennen, daß Paulus die Parusie in solcher Nähe weiß, daß sie die Gegenwart eschatologisch qualifiziert und sein Handeln bestimmt<sup>19</sup>. Daher kann er die Gemeinde in Thessaloniki, wenn auch nicht sie allein, als Grund für seine Hoffnung, Freude und Ruhmeskranz<sup>20</sup> benennen — in Blick auf den kommenden Christus.

Gleichwohl stellt sich die Frage, ob damit angedeutet werden sollte, daß die Freude auf die Gemeinde selbst zurückgeht, in ihr ihren Ursprung hat. Dann wäre „Freude“ in V 20 nicht Heilsgabe, sondern Werk des Apostels<sup>21</sup>. Paulus selbst wird in seinem Brief verdeutlichen, in welchem Sinne er an der Gemeinde Freude hat (3, 6—10, s. u.). Daher sei hier nur angemerkt, daß Paulus die Gemeinde und ihren Glauben zwar auch als den Erfolg seiner Predigt versteht, aber darin erschöpft sich die Dimension des Geschehens nicht. Vielmehr kommt in der Konstituierung der Gemeinde Gottes Wirken zum Ausdruck. Auf Gott ist das Werden zurückzuführen. Die Freude des Apostels verdankt sich daher ursprünglich und ursächlich Gott allein.

Die Verse 19 und 20 tragen zum Verständnis der Freude bei Paulus folgende Momente bei: Zunächst verbindet er hier zum erstenmal die Freude mit einer von ihm gegründeten Gemeinde. Weiterhin klingt — ohne daß dies näher ausgeführt wird — die Nähe von Hoffnung und Freude an. Und durch die Verbindung von Parusiaausage und präsentischer Rede wird die gegenwärtige Freude als eschatologische gekennzeichnet. Sie ist Vorgeschmack der ausstehenden Vollendung.

### 1.3 1 Thess 3, 9 — Freude von und vor Gott

Das Thema Freude begegnet im Bericht des Paulus über seine Reaktion auf die Rückkehr und die Nachrichten des Thimotheus. In seiner Sorge hat Paulus den Trost<sup>22</sup> erfahren, daß die Gemeinde im Glauben feststeht. Er schreibt: 3<sup>9</sup> „Welchen

<sup>18</sup> HOLTZ, 1 Thess, 117.

<sup>19</sup> Vgl. COLLINS, R. E., *Studies on the First Letter to the Thessalonians*, Leuven (BETHL 66) 1984, 204—206.

<sup>20</sup> Zu alttestamentlichen und hellenistischen Implikationen des Begriffs στεφανος καυχησης vgl. Gnika, J., *Der Philipperbrief*, Freiburg (HThKNT 10, 3) 1968; 219 f.

<sup>21</sup> Auch HOLTZ, 1 Thess, 121, sieht das Problem, löst es aber, indem er mit χαρά in V 20 im Gegensatz zu V 19 „nicht mehr Bezeichnung () der endzeitlichen Heilsgabe“ gegeben sieht. Ist ein solcher Bedeutungswandel innerhalb zweier Sätze möglich?

<sup>22</sup> Die Verbindung von Trost und Freude begegnet auch an anderer Stelle Pl: 2 Kor 7, 4, 7, 13; Phlm 7. Vgl. THEOBALD, Gnade, 260—276; weiterhin kann zu χαρά ἀναπαύω hinzutreten (1 Kor 16, 17 f.; 2 Kor 7, 13). Die Freude folgt der Erbauung, nicht umgekehrt; so aber: FIEDLER, P., Art. ἀνάπαυσις, in: EWNT I, 207 f.



Dank nun können wir Gott abstatten wegen euch für all die Freude, mit der wir uns freuen euret wegen vor unserem Gott, <sup>10</sup>nachts und tagsüber alle Maßen bittend, euch zu sehen und zurechtzubringen die Mängel eures Glaubens?“ Mittels der rhetorischen Frage bringt Paulus zum Ausdruck, daß es keinen angemessenen Dank für die ganze Freude gibt, die ihm zuteil wurde<sup>23</sup>. Sie ist der Grund für den Gott zu gebenden Dank. Die Freude hat ihr Woran am Glauben der Gemeinde und an ihrer Sehnsucht nach dem Apostel. Paulus weiß nun, daß seine Mühe nicht hinfällig geworden und das Band zwischen ihnen nicht zerrissen ist. Da der gute Zustand der Gemeinde Grund seiner Freude ist, trägt sie Züge der Mitfreude. Der Apostel freut sich an den Thessalonicher und für sie<sup>24</sup>. Doch verweist der Dank an Gott darauf, daß nicht die Gemeinde oder der Apostel die Urheber der Freude sind, sondern Gott<sup>25</sup>. Das beinhaltet, daß der Zustand der Gemeinde sein Werk ist, daß sein Wirken die Zeit der Bedrängnis bestehen ließ und daß er den Anlaß der Freude schuf<sup>26</sup>. Solche Freude ist nicht innermenschlich begrenzt, sondern öffnet den Blick dafür, daß Gott an seiner erwählten Gemeinde handelt. Damit gewinnt die Freude eine weitere Dimension. In dem Maße, in dem sie Geschenk ist, ist sie auch Reaktion auf die menschliche Erfahrung des Handelns Gottes<sup>27</sup>.

Die Freude verweist aus sich selbst auf die Gegenwart Gottes. Sie ist also mehr als eine spontane momentane Stimmung; sie ist eine Grundhaltung angesichts des von Gott ermöglichten und geschenkten Heils. Paulus bringt das mit „vor unserem Gott“ zum Ausdruck. Das, was er erfährt, stellt ihn in die unmittelbare Nähe Gottes. Vor Gott kann und muß der Apostel sich freuen. Aber die Freude ist nicht so überschwänglich, daß der Apostel in sein Gebet nicht auch die Bitte einschließen kann, daß er die Gemeinde auf ihrem Weg weiterhin stütze und begleite<sup>28</sup>. Die Freude über die Gemeinde enthebt Paulus nicht der Sorge um die Gegenwart und Zukunft, da Gemeinde immer in der Zeit der Bewährung lebt (3, 3). Freude kann daher ein Anlaß sein, daran zu erinnern, sie durchzuhalten und das mahnende Wort des Apostels zu hören. Freudenbekundungen und Mahnungen schließen sich für Paulus nicht aus (so auch Phil 4, 1; Röm 16, 19; Phlm 7).

#### 1.4 1 Thess 5, 16 — „Allezeit freut euch!“

Zu Ende des Briefes (5, 12—22) gibt der Apostel der Gemeinde Anweisungen für das Gemeindeleben. In den Versen 16—18 liegt eine „in sich geschlossene Gruppe“ vor, wie der Stil und die abschließende Begründung zeigen<sup>29</sup>. Sie nennt nicht Verhaltensweisen für das Zusammenleben, sondern Kennzeichen der christlichen

<sup>23</sup> Vgl. SCHLIER, H., *Der Apostel und seine Gemeinde*, Freiburg <sup>3</sup>1972, 55.

<sup>24</sup> Den Aspekt sieht GULIN, *Freude*, 273 f. fast ausschließlich.

<sup>25</sup> Die Freude ist keineswegs „nur der Umstand, aus dem heraus er nach adäquatem Dank sucht“. So HOLTZ, 1 Thess, 136.

<sup>26</sup> Vgl. RIGEAUX, B., *St. Paul: les Épitres aux Thessaloniens*, Paris 1956, 481.

<sup>27</sup> Ähnlich: COLLINS, a. a. O., 360.

<sup>28</sup> Vgl. SCHLIER, *Apostel*, 56; Gulin, *Freude*, spricht von „überschwängliche(r), herzerfüllender Freude“ (274).

<sup>29</sup> HOLTZ, 1 Thess, 256.



Existenz. 5 <sup>16</sup> „Allezeit freut euch, <sup>17</sup>unablässig betet, <sup>18</sup>in allem dankt! Denn dies ist der Wille Gottes in Christus Jesus für euch.“ Die Verbindung von Dank und Freude fand sich schon in 3, 9. Hinzu tritt hier noch das Gebet. Nach dem bisher Gesagten ist die Zusammenstellung keineswegs erstaunlich. Denn in Freude, Gebet und Dank artikuliert sich die Haltung dessen, der sich von Gott beschenkt weiß. Was in 3, 9 schon anklang, wird hier im Imperativ überdeutlich formuliert: Die Freude, „die ihrer wahren Wirklichkeit entspricht“<sup>30</sup>, soll „allezeit“ das Leben der Christen prägen. Als Gabe des Geistes, durch die die zukünftige Vollendung antizipatorisch gegenwärtig erlebbar ist, fordert sie vom Menschen eine Entsprechung, und das heißt: ein Leben in Freude. Zur Freude kann der Apostel mahnen, weil Nichtfreude implizit die Bestreitung der Wirksamkeit des Geistes bedeuten würde. Im Hinblick auf die Thessalonicher wäre dies der Bruch mit der Erfahrung des Anfangs. Angesichts ihrer Geschichte darf man das „allezeit freut euch“ durchaus so paraphrasieren: Freut euch allezeit, weil ihr von Anfang an immer wieder Freude geschenkt erfahren habt. Sie ist nicht in irgendeiner Form imaginiert, sondern Lebensteil und Lebenszeichen der Gemeinde der Endzeit. Oder um es mit Rudolf Bultmann zu sagen: „Das Sein des Glaubenden ist als eschatologisches Sein ein Sein in der Freude.“<sup>31</sup> Hinzuweisen ist noch auf die Nähe zur Liebe, um die es in V 15 geht<sup>32</sup>. Ohne den Text überzustrapazieren, ist die Annahme erlaubt, daß die Praxis der Liebe und die der Freude sachlich und kausal aufeinander bezogen sind. Freude ist nicht nur eine Haltung, sondern drängt zu einem Tun, das mit der Liebe korrespondiert.

Versucht man die Aspekte der Freude im 1 Thess zu systematisieren, so ergibt sich folgendes Bild:

- Die Freude ist eine eschatologische Heilsgabe, die den Gläubigen vom Heiligen Geist bzw. von Gott zuteil wird.
- Sie ist daher Kennzeichen christlicher Existenz.
- Ihr eignet Affinität zu anderen Heilsgaben.
- Freude ist auch in Bedrängnis.

In einem Überblick ist nun zu zeigen, wie sich diese Grundlinien in weiteren Paulusbriefen durchgehalten haben bzw. wie sie modifiziert wurden.

## 2. Kontinuität in anderen Briefen dargelegt an ausgewählten Stellen

### 2.1 Die Freude als eschatologische Heilsgabe

#### 2.1.1 Röm 14, 17

Um den Konflikt über die Speisefrage (Röm 14, 1 ff.) in der römischen Gemeinde als ein Mißverständnis an sich darzustellen, der am Eigentlichen christlicher Exi-

<sup>30</sup> DERS., 1 Thess, 257.

<sup>31</sup> Theologie des Neuen Testaments, Tübingen (UTB 630) 91984 (durchgesehen und ergänzt von Otto MERK), 340.

<sup>32</sup> Mit: FRIEDRICH, G., Der erste Brief an die Thessalonicher, Göttingen (NTD 8) 1976, 249.

stenz vorbeigeht, bringt Paulus in seiner Argumentation den sentenzhaften Satz: 14<sup>17</sup> „Nicht nämlich ist das Reich Gottes Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Frieden und Freude im Heiligen Geist.“ Damit erinnert er die streitenden Gruppen an das, was die Gemeinde prägt. Es sind die Heilsgaben im Heiligen Geist<sup>33</sup>. Durch sie ragt die Basileia bereits in die Gegenwart der Gemeinde hinein<sup>34</sup>. Ohne daß der eschatologische Bezug aufgehoben würde, ist die Basileia nicht die ganz ferne, ganz zukünftige. Sie realisiert sich in der Gemeinde in Gerechtigkeit, Friede und Freude. Der Verwendungszusammenhang, in den Paulus diesen Satz stellt, verweist darauf, daß er durchaus die Gefahr sieht, daß die Gaben des Heiligen Geistes durch diesen Streit gleichsam vergessen werden<sup>35</sup>. Die Gaben bedürfen einer bestimmten Praxis, so daß das christliche Leben tatsächlich eine Vorwegnahme der zukünftigen Vollendung ist. Für das Verständnis der Freude trägt Röm 14, 17 die Beobachtung bei, daß „Freude“ nicht an bestimmte Begriffe gebunden ist, sondern zu anderen, die in einer besonderen Situation relevant werden, hinzutreten kann<sup>36</sup>. Deutlich aber ist, daß Paulus im letzten wie im ersten seiner Briefe die Freude zu den Heilsgeschenken zählt, die Christen Gott verdanken. All seine Mißerfolge, all seine Leiden (2 Kor 11, 23) haben ihn daran nicht irre werden lassen.

## 2.1.2 Gal 5, 22 f.

Eine weitere Verbindung von Freude und Pneuma findet sich Gal 5, 22. Nachdem Paulus die Laster aufgezählt hat, die vom Reich Gottes ausschließen, setzt er dagegen: „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltensamkeit.“ Es handelt sich nicht um ethische Anweisungen oder um gute Taten<sup>37</sup>, die vom Menschen selbst zu erbringen sind. Sie haben ihren Ursprung extra nos und sind an den Geist gebunden. Der Geist ist Ausgang, Urheber und Ermöglichungsgrund. Das Bild von der „Frucht des Geistes“ zeigt, daß hier an das dynamische Wirken des Geistes gedacht ist. Mit der Geistbegabung ist der Grund gelegt für die Frucht des Geistes. Darin besteht auch ihr Spezifikum. Wirken die genannten Tugenden auf den ersten Blick keineswegs außergewöhnlich, so sind sie durch das Stichwort „Geist“ als Heilsgaben qualifiziert und Kennzeichen derer, die den Geist empfangen. Die Freude gehört mit der Liebe, auf der der Hauptakzent liegt, und dem Frieden zu den Grundhaltungen der Christen, die nicht in irgendwelchen äußeren Umständen begründet sind, sondern in der neuen Existenz im Geist. Daß damit der Gedanke der Praxis nicht ausgeschlossen ist, also keine quietistische Besitzhaltung gemeint ist, zeigt Gal 5, 25: „Wenn wir im Geist leben, so laßt uns auch dem Geist folgen.“ Die Geistgaben müssen sich im Leben konkretisieren und erfahrbar sein.

<sup>33</sup> Vgl. WILCKENS, U., Der Brief an die Römer, Zürich (EKK 6/3) <sup>1</sup>1989, 93 f.

<sup>34</sup> KÄSEMANN, E., Der Römerbrief, Tübingen (HNT 8a) 1973, 361; HAUFE, G., Reich Gottes bei Paulus, in: NTS 31 (1985), 467–472, 469 f.

<sup>35</sup> Daher ist V 18 wohl zu V 17 zu ziehen, vgl. KÄSEMANN, ebd.

<sup>36</sup> BECKER, J., Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989 geht davon aus, daß in Röm 14, 17 vorpl. Tradition vorliegt (302 f.).

<sup>37</sup> Vgl. BETZ, H. D., Der Galaterbrief, München 1988, 487 f.

## 2.2 Der Aufruf zur Freude

Im Philipperbrief<sup>38</sup> redet Paulus so häufig von Freude, daß man von einem „Brief der Freude“<sup>39</sup> gesprochen hat. Dies ist keine Selbstverständlichkeit, wenn man bedenkt, daß der Apostel den Brief (bzw. die Briefe) in Gefangenschaft schrieb. Doch auch unter diesen Bedingungen geht der Aufruf an die Gemeinde: „Im übrigen, meine Brüder, freut euch im Herrn!“ (3,1a)<sup>40</sup> und „Freut euch im Herrn allezeit! Noch einmal sage ich: Freut euch! Eure Güte werde allen Menschen kund! Der Herr ist nahe“ (4, 4 f.). Freude ist hier die Grundformel für christliches Leben. Es ist die Freude „im Herrn“. Damit ist auf das Kürzeste die Wurzel der Freude und das sie gegenwärtig Tragende genannt. Die Freude ist gegründet „in dem mit Christus gewonnenen Heil“<sup>41</sup>. Und so ist diese Gabe eine stets gegenwärtige, wenn das Leben tatsächlich Leben im Herrn ist. Die Freude bezeugt, daß der Glaube nicht ein Abstraktum ist, sondern sich erfahrbar realisiert. Die Freude ist Ausdruck des Glaubens<sup>42</sup>. Daher gibt es, wie die imperativische Rede zeigt, die Verpflichtung zur Freude, und zwar allezeit. Ein Leben im Herrn ohne Freude ist nicht möglich. Der Glaubende muß sich freuen, weil er Glaubender ist.

Man würde Paulus mißverstehen, wenn man ihm unterstellte, er würde mit dieser Aufforderung die Gesetze der Kommunikation überspringen. Vielmehr geht es ihm darum anzuzeigen, daß die erfahrene und sichtbare Freude Kennzeichen des geschenkten und angenommenen Glaubens ist. Nach Phil 4, 4 f. hat die Freude Folgen für die Praxis. Die Freude ist nicht eine subjektive Befindlichkeit, sondern öffnet den, der sie empfangen hat, für andere. Sie mündet ein in die Güte.

Daß solche Freude die Gegenwart entgrenzt, zeigt der Ruf: Der Herr ist nahe. Sie ist als Freude im Herrn auch Freude im Warten auf den Herrn. So ist sie „Vorwegnahme und Abglanz der endzeitlichen Freude“<sup>43</sup>, die im Kommen des Herrn ihre Vollendung findet und im Wissen um dieses je neue Kraft erhält. So begleitet die Freude den Christen vom Anfang seines Christseins bis zur nahenden Vollendung.

## 2.3 Freude und Hoffnung

Die Beziehung von Freude und Hoffnung ist wechselseitig. Nach Röm 12, 12 soll sich der Glaubende in Hoffnung freuen und so die Bedrängnis bestehen<sup>44</sup>. In Röm 15, 13 bittet Paulus, daß der Gott der Hoffnung die Gemeinde mit aller Freude und

<sup>38</sup> Zu Teilungshypothesen muß hier nicht Stellung genommen werden, da das Motiv durchgängig erscheint.

<sup>39</sup> FRIEDRICH, G., Der Brief an die Philipper, Göttingen (NTD 8), 1976, 168.

<sup>40</sup> Vgl. 2 Kor 13, 11, wozu BERGER, a. a. O., 1081 treffend bemerkt, daß es „so etwas wie eine Summe des Christseins“ ist.

<sup>41</sup> GNILKA, Phil, 169.

<sup>42</sup> Vgl. auch Phil 1, 25: *χαρά της πίστεως* und 2 Kor 1, 24.

<sup>43</sup> Friedrich Phil, 168.

<sup>44</sup> Vgl. ORTKEMPER, F. J., Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Röm 12—13, Münster (NTA 14) 1980, 96—97. 195—196.

Frieden im Glauben erfülle. Dadurch soll sie überfließen in der Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes. Diese beiden Aussagen schließen sich nicht aus. Vielmehr wird hier deutlich, daß Freude und Hoffnung eng aufeinander bezogen sind. Die Freude kann sich an der Hoffnung immer wieder ihres Grundes und Zieles versichern und so die Bedrängnis gestärkt durchstehen. Sie wird von der Hoffnung getragen. Doch ebenso trägt sie die Hoffnung<sup>45</sup>. Denn die Hoffnung kann durch die Gaben Gottes vermehrt werden. Zwar richtet sie sich auf das Nichtsichtbare (Röm 8, 24), aber sie ist dennoch nicht von den Erfahrungen der Gegenwart völlig losgelöst (Röm 5, 3–5). Im Hinblick auf die Hoffnung als Folge der Freude ist das Verhältnis wohl kausal deutbar: Weil Gott schon jetzt Freude und Friede gibt, weil also jetzt schon das Eschaton sich Raum schafft und zur Wirklichkeit der Gemeinde gehört, ist die Hoffnung nicht ohne Anhalt, sondern mehrt sich aus dem Leben in Freude und Friede. Zur Freude ist Hoffnung, zur Hoffnung ist Freude notwendig<sup>46</sup>.

## 2.4 Bedrängnis und Freude

Für die Thessalonicher war die Erfahrung der Freude in der Bedrängnis ein grundlegendes Erlebnis des Christwerdens. Aber auch von anderen Gemeinden weiß Paulus, daß sie die Paradoxie erlebten, daß sie im Leiden Freude hatten. So schreibt er über die Gemeinden in Mazedonien, die sich in reichem Maße an der Kollekte beteiligten: „Wir tun euch aber kund, Brüder, die Gnade Gottes, die in den Gemeinden Mazedoniens gegeben ist, daß in großer Bewährung der Bedrängnis der Überfluß ihrer Freude und ihre tiefe Armut überflossen in den Reichtum ihrer schlichten Güte“ (2 Kor 8, 1 f.). Der Verweis auf die „Gnade Gottes“ legt die Deutung des Geschehens fest. Die übergroße Gebefreudigkeit der Mazedonier ist nur aus der Gnade Gottes erklärlich. Denn angesichts ihrer Situation in Bedrängnis und materieller Notlage ist es ein wunderbarer Vorgang. Die Bewährung der „Bedrängnis“ zeigt sich zunächst in der Freude<sup>47</sup>; daß sie in so übergroßem Maße in der Gemeinde lebt, ist Signum dafür, daß die Bedrängnis ihrer christlichen Existenz nichts anzuhaben vermochte.

Darüber hinaus drängt sie sogar in dieser Notlage zum Tätigwerden für andere. Ihre Freude — so kann man das Motiv des Überflusses deuten — kann nicht an sich halten, sondern muß über ihren Kreis hinaus wirksam werden. Und dies vollzieht sich in einem Akt der Solidarität. Ihre Freude findet ihren Ausdruck im konkreten Tun. Aber als wäre dem Ungewöhnlichen noch nicht genug, sucht sie sich als Partnerin für den Reichtum des Gebens auch noch die Armut. Was manchem bereits als völlig entgegengesetzt erscheinen mag, nämlich Freude und Armut am Existenzminimum, gehen hier zusammen.

Aber gerade die ungewohnte Verbindung von „Freude“ und einer Einschätzung ihrer ökonomischen Situation sagt etwas über den Charakter der Freude aus. Sie ist

<sup>45</sup> Vgl. SCHLIER, H., Der Römerbrief, Freiburg (HThKNT 6) 1977, 426; vgl. auch THEOBALD, Gnade, 261.

<sup>46</sup> Auch 1 Kor 13, 6 f. stehen „freuen“ und „hoffen“ nahe beieinander.

<sup>47</sup> Die Freude kommt nicht aus der Bewährung; so aber: SCHUNACK, G., Art. δοκιμάζω, in: EWNT I, 828.

nicht ein Gefühl, eine Laune, sondern „ein ganzheitliches, . . . komplexes Verhalten“<sup>48</sup>, das nicht rein subjektiv ist, sondern anderen erfahrbar und vermittelbar ist. Und daß sie gerade dort erfahrbar ist, wo sie am wenigsten ihren Ort hat, nämlich im Leid, macht sie transparent für den, auf den sie zurückgeht. Die Freude in der Bedrängnis bedeutet nicht eine Bewältigung des Leids, sondern die gelebte Erfahrung, daß nichts von der Liebe Gottes trennen kann (Röm 8, 37—39).

### 3. Zusammenfassung

#### 3.1 Die Kontinuität des „Freude“-Motives

Die z. Z. viel verhandelte Frage, ob Paulus Entwicklungen oder Wandlungen durchgemacht hat<sup>49</sup>, können wir im Hinblick auf das Motiv der Freude bei Paulus verneinen<sup>50</sup>. Schon sein erster Brief enthält alle entscheidenden Aspekte, die zweifelsohne in bestimmten Kontexten anders gewichtet werden können, aber nicht völlig geändert werden. Fragt man, wie es zu einer so festen Motivbildung kommt, so kann man zunächst an die Paulus vorgegebene Tradition verweisen.

##### 3.1.1. Tradition

Auch die frühjüdische Überlieferung kennt das Motiv von der Freude im Leid in verschiedenen Ausprägungen<sup>51</sup>. Sie wurde im Urchristentum rezipiert und auf die Situation der Verfolgung übertragen (Mt 5, 11 f.; Lk 6, 22 f.; Jak 1, 2. 12; Hebr 10, 32. 36). So gab es immerhin einen Entwurf, von dem her Freude im Leid denkbar war. Allerdings sind die Unterschiede zum paulinischen Verständnis zu notieren. Bei ihm geht es um die Gegenwärtigkeit der Freude im Leid. Er hebt nicht hervor, daß die Freude sich auf ein nach dem Leid zu empfangenes Gut gründet<sup>52</sup>. Grundsätzlich wird man feststellen können, daß „Freude“ ein gewichtiges Thema in den Schriften und im Leben Israels war. Es sei hier nur an das Buch des Propheten Jesaja erinnert und an das Wort von der „ewigen Freude“ (Jes 9, 2; 29, 29; 30, 29; u. ö.). Die Endzeit ist die Zeit, in der dauernde Freude herrscht (Jes 29, 19; 35, 19). Und der Gedanke der Freude blieb auch im zwischentestamentarischen Schrifttum<sup>53</sup> lebendig. Paulus steht demnach in einem Traditionskontinuum, in dem die

<sup>48</sup> BERGER, a. a. O., 1089, das Adjektiv „wertbezogen“, das hier ausgelassen wurde, bleibt bei B. unscharf.

<sup>49</sup> Vgl. etwa SCHNELLE, U., *Wandlungen im paulinischen Denken*, Stuttgart (SBS 137) 1989.

<sup>50</sup> Dies gilt auch im Hinblick auf 1 Kor 7, 30, da sich hier „das Christsein als freiheitliche Distanz gegenüber der Freude in der Welt“ (BERGER, a. a. O., 1081) zeigt.

<sup>51</sup> Vgl. NAUCK, W., *Freude im Leiden*, in: ZNW 46 (1955) 68—79; vgl. auch: RUPPERT, L., *Der leidende Gerechte*, Würzburg (FzB 5) 1972, bes. 176—179.

<sup>52</sup> So NAUCK, 76 f.; vgl. auch BAUMEISTER, T., *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster (MBT 43), 1980, 158 f. 1 QS 10, 17 kommt allerdings dem paulinischen Verständnis sehr nahe; zu bedenken ist auch der Hinweis bei THEOBALD, Gnade, 265 A 36.

<sup>53</sup> Vgl. die Belege bei CONZELMANN, a. a. O., 354—357.



eschatologische Zeit mit der Freude in Zusammenhang gebracht wird<sup>54</sup>. Gleichwohl ist „Freude“ bei Paulus immer bereits theozentrisch, christologisch und pneumatologisch akzentuiert. Sie ist untrennbar mit dem geglaubten Heilshandeln Gottes verbunden und ein Spezifikum der Glaubenden.

### 3.1.2 Die Praxis

Allerdings erklärt eine literarische Tradition noch nicht das Phänomen der Freude. Daß die Schriften die Heilszeit als Freudenzeit bezeichnen, sichert nicht, daß die jeweilige Gegenwart tatsächlich als solche erlebt wird. M. a. W.: Den größten Einfluß auf das paulinische Verständnis der Freude hat die Erfahrung eben dieser Freude gehabt. Die Paradoxie der Freude im Leid, die Freude an und mit der Gemeinde, die Freude vor Gott, all dies sind nicht Theoreme, sondern Wirklichkeit für Paulus und die Christen. Weil sie diese Freude lebten, waren sie sich des Handelns Gottes gewiß.

Nun hat diese Freude sicherlich enthusiastische Züge, aber sie ist doch eine, die auch den Alltag trägt. Wie diese Freude erlebt wurde, ist schwer zu fassen. Sie bedeutet ja nicht die Abwesenheit von Trauer, denn Paulus mahnt ja zu Mitleid und Mitfreude: „Freut euch mit den Freuden, weint mit den Weinenden“ (Röm 12, 15)<sup>55</sup>. Aber es ist nicht mehr die Trauer der Welt, die den Tod bringt (2 Kor 7, 10), so daß man selbst in Trauer fröhlich sein kann (2 Kor 6, 10). Selbst sie wird von der Freude umfaßt.

Die allgegenwärtige Freude der Christen, von der wir durch Paulus erfahren, läßt Fragen zurück. Das Woran und Worin und der Grund der Freude sind benennbar. Auch ihre Bedeutung. Offen bleibt das Wie. Eine Antwort findet sich im Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“: „Diese Freude ist dem Kindersinn unserer Hoffnung verwandt und gerade deswegen von künstlich oder verzweifelt gespielter Naivität ebensoweit entfernt wie von naturwüchsigem Daseinsoptimismus ... Sie kann eigentlich nur angeschaut und erlebt werden an denen, die sich auf die Nachfolge einlassen und darin den Weg ihrer Hoffnung gehen.“<sup>56</sup> Eine kürzere Antwort gibt Ernst Käsemann: „Freude (ist) der Stand unter offenem Himmel.“<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Die synoptische Tradition sieht Jesus als den Freudenboten unter Aufnahme von Jes 61 (Mt 11, 5 Q).

<sup>55</sup> Vgl. 1 Kor 12, 26.

<sup>56</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, Band I, Freiburg 1976, 106.

<sup>57</sup> Römerbrief, 361.

BOHLEN, Reinhold: Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit (Trierer Theologische Studien 51). Trier: Paulinus-Verlag 1991, Kart. 98,— DM.

Die Arbeit von B. erschließt einen umgrenzten Textbestand und damit ein klar umgrenztes Thema eines inhaltlich-theologisch oft weniger geschätzten, jedenfalls weithin nur ungenügend bearbeiteten Werkes der Spätzeit Israels. Sie tut dies in ausgesprochen gelungener, exemplarischer Weise. Nach einem Bericht über den Stand der Forschung zum Thema, aus dem sich die genaue Aufgabenstellung und Zielsetzung der Arbeit ergibt (S. 5—36), wird in eingehender Diskussion der höchst komplizierten Textüberlieferung von Sir 3, 1—16 ein kritisch gesicherter Text erstellt und dessen Struktur und Absicht sowie seine pointierte Stellung unmittelbar nach dem Prolog des Buches mit dessen zentralen Thema der Gottesfurcht aufgezeigt (S. 37—81). Damit ist die theologische Frage gestellt, wie sich Gottesfurcht und Elternehrung zueinander verhalten. Im nächsten Kapitel (S. 82—139) zeigt B. mit einer Fülle von Belegen, daß in der hellenistischen Literatur die Zuordnung von Gottesfurcht und Elternehrung gang und gäbe war, der hebräisch schreibende Ben Sira sich also insofern in die Anschauungen seiner hellenistischen Umwelt unmittelbar einordnet. Auf diesem Hintergrund werden dann im Hauptteil der Arbeit (S. 140—271) in einer eingehenden Analyse des Textes Sir 3, 1—16 die Besonderheiten des Ben Sira überzeugend herausgearbeitet. B. zeigt hier, wie Ben Sira die genuin israelitische Tradition des Dekaloggebots und der weisheitlichen Unterweisung z. B. des Buches der Sprüche im geistigen Kontext hellenistischem Denkens neu akzentuiert und neu zur Geltung bringt. Das 5. Kapitel (S. 272—305) wendet sich dem zweiten Text des Sirabuches zum Thema Elternehrung Sir 7, 27 f. zu und zeigt auch hier die maßgeblichen Verbindungen zu hellenistischem, näherhin stoischem Denken auf. Das letzte Kapitel (S. 306—347) präsentiert übersichtlich und klar die in der detaillierten Analyse gewonnenen Ergebnisse: Ohne jeden „kämpferischen Antihellenismus“ und ohne „Polemik gegen hellenistisches Denken“ (S. 326), vielmehr in „Vertrautheit mit der internationalen Kultur des Hellenismus“ (S. 318) und unter Aufnahme wesentlicher Aspekte des hellenistischen Ethos vermag „Ben Sira als schriftgelehrter jüdischer Theologe... der eigenen überkommenen Tradition neue Verheißungen und Qualifizierungen zu geben“ (S. 318). Dabei kommt in der „ausschließlich theonomen Begründung der Elternehrung“ das Bewußtsein Ben Siras vom „überlegenen Wert des eigenen Ethos“ zum Ausdruck, „dessen Grundlagen menschlicher Verfügbarkeit entzogen sind“ (S. 326).

B. hat unter kenntnisreicher und ausführlicher Beiziehung außerbiblicher Literatur (dabei ist ihm manches hübsche Fündlein gelungen, z. B. die Entdeckung der alten Arbeit von E. Kemmer aus dem Bereich der klassischen Philologie, vgl. S. 216—223) eine eingehende und überzeugende exegetische Analyse eines Textes vorgelegt, der einen damaligen und wohl auch heutigen „familienethischen Grundwert“ (vgl. den Untertitel der Arbeit) zum Thema hat. Über die Interpretation eines sirazidischen Textes und Themas hinaus ist vor allem bedeutsam, daß an einem umgrenzten Text und darum detailliert und überzeugend dargetan wird, daß das Denken des Ben Sira eng mit dem zeitgenössischen griechisch-hellenistischen Denken verwoben ist. Die lang herrschende simple Entgegensetzung von semitischsprachig-palästinensisch einerseits und griechischsprachig-diasporajüdisch andererseits ist zwar schon längst aufgegeben, wirkt aber immer noch auf viele Fragestellungen und Interpretationen massiv ein. Daß gerade ein hebräischsprachiger Autor des palästinensischen Mutterlandes sich wie selbstverständlich in hellenistischen Literatur- und Sprachformen bewegt, ist m. E. mehr noch als die genaue Deutung eines einzelnen Sirachtextes ein eminent wichtiges Ergebnis der Arbeit.

R. Mosis, Mainz

- ACKER, L. van: Hildegardis Bingensis. Epistolarium. Pars Prima I—XC. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis Band XCI. Turnhout/Belgien: Typographi Brepols Editores Pontificii. 1991, 230 Seiten, br., 3.750 BFr.
- ADAM, Adolf: Die Eucharistiefeier. Quelle und Gipfel des Glaubens. Freiburg: Herder-Verlag 1991. 144 Seiten Paperback. 19,80 DM.
- AGOSTINO d'Ippona: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum“ „De quantitate animae“ Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese. Band VII. Palermo: Edizioni „Augustinus“ 1991, 213 Seiten, kart., 30 000 L.
- ASZTALOS, Monika/MURDOCH, John E./NIINILUOTO, Ilkka: Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) Vol. I. Acta Philosophica Fennica Vol. 48. Helsinki: Yliopistopaino 1990, 284 Seiten, kart., o. Pr.
- AUGUSTINUS: Das Antlitz der Kirche. Auswahl u. Einleitung v. Hans Urs v. Balthasar. Christliche Meister Band 41. Einsiedeln: Johannes Verlag 1991, 363 Seiten, kart., 36,— DM.
- AYMANS, Winfried/MÖRSDORF, Klaus: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. 13., völlig Neubearb. Aufl. des von E. Eichmann begründeten und von K. Mörsdorf fortgeführten Werkes „Lehrbuch des Kirchenrechts“ Band 1. Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1991, 527 Seiten, Ln. 128,— DM, Textgleiche Studienausgabe, kart., 78,— DM.
- BALTHASAR, Hans Urs von: Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. Christliche Meister Band 43. Einsiedeln: Johannes Verlag 1991, 467 Seiten, brosch., 38,— DM.
- BALTHASAR, Hans Urs von: Nochmals — Reinhold Schneider. Einsiedeln: Johannes Verlag 1991, 314 Seiten, geb., 48,— DM.
- BEESTERMÖLLER, Gerhard: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae. Theologie und Frieden Band 4. Köln: P. Bachem Verlag 1990, 260 Seiten, geb., o. Pr.
- BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): Mariologie. Texte zur Theologie. Dogmatik Band 6. Köln: Styria Verlag 1991, 272 Seiten, kart., o. Pr.
- BIERITZ, Karl-Heinrich: Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. Beck'sche Reihe Band 447. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1991, 271 Seiten, kart., 19,80 DM.
- BOHLEN, Reinhold: Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit. Trierer Theologische Studien Band 51. Trier, Paulinus Verlag 1991, 434 Seiten, kart., 98,— DM.
- BROCKMANN, Doris/EICHER, Peter (Hrsg.): Die politische Theologie Friedrich von Spees. München: Wilhelm Fink-Verlag 1991. 232 Seiten, geb., 38,— DM.
- BUSSMANN, Claus/RADL, Walter (Hrsg.): Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider zum 65. Geburtstag. Freiburg: Herder Verlag 1991, 400 Seiten, geb., 64,— DM.

- COCCOPALMERIO, Francesco: *De Paroecia*. Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1991, 287 Seiten, kart., o. Pr.
- CORDES, Roswitha (Hrsg.): *Die Bibel als Kinderbuch*. Mit Beiträgen von Ruth B. Bottigheimer, Christine Reents, Josef F. Spiegel, Magdalena Spiegel u. Reinmar Tschirch. Dokumentation Band 21. Schwerte: Katholische Akademie 1991, 142 Seiten, kart., 24,— DM.
- COVOLO, Enrico dal/TRIACCA, Achille M.: *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*. Biblioteca di Scienze Religiose Band 96. Rom: Libreria Ateneo Salesiano 1991, 234 Seiten, kart., 30 000 L.
- DELL, Katharine J.: *The Book of Job as Sceptical Literature*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Band 197. Berlin: Walter de Gruyter 1991, 259 Seiten, geb., 104,— DM.
- DENZINGER, Heinrich: *Kompodium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hrsg. von Peter Hünermann, Freiburg: Herder Verlag, 37. Auflage 1991, 1 706 Seiten, Leinen, 148,— DM.
- FABISCH, Peter/ISERLOH, Erwin (Hrsg.): *Dokumente zur Causa Lutheri (1517—1521) 2. Teil: Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521*. Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung Band 42. Münster: Aschendorff Verlag 1991, 558 Seiten, Efallin-Einband, 180,— DM.
- FELICI, Sergio: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*. Biblioteca di Scienze Religiose Band 95. Rom: Libreria Ateneo Salesiano 1991, 327 Seiten, kart., 40 000 L.
- FORREST, Tom/FLORES, José H. Padro: *Umfassendes Heil durch Jesus*. Mainz-Kastel: Edition Kairos 1986, 127 Seiten, kart., 12,90 DM.
- GILBERT, Maurice S. J.: *Exégète à Jérusalem. Nouveaux Mélanges d'Histoire Religieuse (1890—1939) par Marie-Joseph Lagrange O.P. (1855—1938)*. Cahiers de la Revue Biblique Band 29. Paris: J. Gabalda et C<sup>ie</sup>, Editeurs 1991, 260 Seiten, kart., 370 FF.
- GROEN, Basilius Jacobus: *Ter genezing van ziel en lichaam. De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe Kerk*. Theologie & Empirie Band 11. Kampen/Niederlande: J. H. Kok Publishing House 1990, 281 Seiten, brosch., 59,50 Gld.
- HAUBST, Rudolf: *Streifzüge in die Cusanische Theologie*. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus. Münster: Aschendorff Verlag 1991, 633 Seiten, geb., 74,— DM.
- HEIMANN, Peter: *Der griechische Weg zu Christus. Elemente zum Verständnis des Ersten Petrusbriefes*. Stuttgart: Verlag Urachhaus. 1991. 117 Seiten, kart., 22,80 DM.
- HEINZ, Andreas/MÜLLER, Paul-Gerhard/NAGEL, Ernst J.: *Piux XII. Theologische Linien seines Pontifikates: Bibelwissenschaft, Liturgie, Friedensethik*. Hrsg. von Johannes Horstmann. Akademie-Vorträge Band 36 Schwerte: Katholische Akademie Schwerte 1991, 92 Seiten, kart., 15,— DM.
- HILGER, Peter: *„Kreatürlichkeit“*. Ein Schlüssel zum theologischen Denken Hermann Volks, Sonderdruck aus *Catholica*, Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie. Münster: Aschendorff Verlag 1990, 24 Seiten, kart., 3,— DM.

- HOLOPAINEN, Taina M.: William Ockham's Theory of the Foundations of Ethics. Publications of Luther-Agricola-Society B 20. Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy 1991, 159 Seiten, kart., o. Pr.
- HOLZE, Erhard: Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz. in: *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 20. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1991, 204 Seiten, kart., 58,— DM.
- JENKS, Gregory C.: The Origins and Early Development of the Antichrist Myth. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Band 59. Berlin: Walter de Gruyter Verlag 1991, 411 Seiten, geb., 158,— DM.
- KOCH, Günter: Sakramentenlehre I. Allgemeine Sakramentenlehre bis Firmung. Texte zur Theologie: Dogmatik 9,1. Graz — Wien — Köln: Styria Verlag 1991, 222 Seiten, kart., 29,80 DM.
- KOCHANÉK, Hermann: Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. Freiburg: Herder Verlag 1991, 280 Seiten, kart., 39,— DM.
- KOSLOWSKI, Peter/LÖW, Reinhard: Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie. Hannover 1991/92. Philosophie und Religion Band 5. Hildesheim: Bernward Verlag 1991, 164 Seiten, kart., o. Pr.
- LACHNER, Gabriele: Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener. Beiträge zur ökumenischen Theologie Band 21. Paderborn: Schöningh Verlag 1991, 284 Seiten, kart., 48,— DM.
- LENTZEN-DEIS, Wolfgang: Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues. Praktische Theologie heute Band 2. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1991, 245 Seiten, brosch., 39,80 DM.
- LOHFINK, Norbert: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur Band II. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Band 12, Altes Testament. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991, 303 Seiten, kart., 49,— DM.
- LUOMANEN, Petri: Luke-Acts. Scandinavian Perspectives. Publications of the Finnish Exegetical Society 54. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 194 Seiten, kart., o. Pr.
- LYNCH, Pat: Weckt den Riesen auf! Evangelisation und die katholische Kirche. Mainz-Kastel: Edition Kairos 1990, 133 Seiten, kart., 12,80 DM.
- MAAS, Wilhelm: Arabismus, Islam, Christentum. Konflikte und Konvergenzen. Stuttgart: Urachhaus Verlag 1991, 244 Seiten, kart., 29,80 DM.
- MENKE, Karl-Heinz: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Sammlung Horizonte Neue Folge Band 29. Einsiedeln: Johannes Verlag 1991, 526 Seiten, geb., 58,— DM.
- MOOREN, Thomas: Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monothismus. Religionswissenschaftliche Studien Band 17. Würzburg: Echter Verlag 1991, 408 Seiten, kart., 59,80 DM.
- MÜLLER, Gerald: Johann Leonhard Hug (1765—1846). Seine Zeit, sein Leben und seine Bedeutung für die neutestamentliche Wissenschaft. Erlanger Studien Band 85. Erlangen: Verlag Palm & Enke 1990, 304 Seiten, kart., 46,— DM.



- MÜLLER, Hans-Peter: Mythos — Kerygma — Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Hrsg. v. Otto Kaiser, Band 200, Berlin: Walter de Gruyter Verlag 1991, 319 Seiten, Leinen, 132,— DM.
- REMELE, Kurt: Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozial-ethik. Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften Band 24. Münster: Verlag Aschendorff 1992, 300 Seiten, kart., 49,80 DM.
- RENAUD, Bernard: La Théophanie du Sinai Ex 19—24. Exégèse et Théologie. Cahiers de la Revue Biblique Bd. 30. Paris: J. Gabalda et C<sup>ie</sup> Editeurs 1991, 221 Seiten, kart., 348 FF.
- RINGELING, Hermann: Christliche Ethik im Dialog. Beiträge zur Fundamental- und Lebens-ethik II. Studien zur Theologischen Ethik Band 32. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag u. Freiburg: Herder Verlag 1991, 260 Seiten, kart., 39,— SFr.
- ROENTGEN, Markus: Alles verstehen hieße alles verzeihen ... Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch. Bonn: Verlag Norbert M. Borengässer 1991, 155 Seiten, kart., 25,60 DM.
- RÖSSNER, Maria Barbara: Konrad Braun (ca. 1495—1563) — ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 130, XL, Münster: Aschendorff Verlag 1991, 435 Seiten, kart., 98,— DM.
- RUCKSTUHL, Eugen/DSCHULNIGG, Peter: Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums. Novum Testamentum et Orbis Antiquus (NTOA) Band 17. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 277 Seiten, geb., 69,— SFr.
- SCHENK, Heinrich (Hrsg.): Philosophie, Religion und Wissenschaft. Dokumentation der Eröffnung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover am 23. September 1988. Philosophie und Religion. Schriftenreihe des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover Band 1. Hildesheim: Bernward Verlag 1989, 83 Seiten, kart., o. Pr.
- SCHINDLING, Anton/ZIEGLER, Walter (Hrsg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500—1650. Band 3: Der Nordwesten. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung Band 51. Münster: Aschendorff Verlag 1991, 235 Seiten, kart., 39,80 DM.
- SCHNEIDER, Wolf: Der Kölner Dom. Wie die Deutschen zu ihrem Weltwunder kamen. Hamburg: Gruner & Jahr 1991, 240 Seiten, kart., 29,80 DM.
- SCHÖNBERGER, Rolf: Was ist Scholastik? Mit einem Geleitwort von Peter Koslowski. Philosophie und Religion. Schriftenreihe des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover Band 2. Hildesheim: Bernward Verlag 1991, 125 Seiten, kart., o. Pr.
- SCHÖNBORN, Christoph/GÖRRES, Albert/SPAEMANN, Robert: Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahme zu einer brennenden Frage. Kriterien Band 87. Einsiedeln: Johannes Verlag 1991, 102 Seiten, brosch., 18,— DM.
- SCHWEIDTMANN, Werner: Sterbegleitung. Menschliche Nähe am Krankenbett. Stuttgart: Kreuz Verlag 1991, 220 Seiten, kart., 29,80 DM.

ASCHENDORFF

VERLAG



Franz Furger (Hg.)  
**Ethische Theorie praktisch**

**Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialetischer Entfaltung.** Herausgegeben von Franz Furger in Zusammenarbeit mit Klaus Arntz, Peter Schallenberg, Thomas Schwartz. Aufsätze zu prinzipiellen und geistesgeschichtlichen Problemen christlicher Ethik und zu ihrer sozialetischen Konkretion in Politik, Wirtschaft und biologischer Forschung. Die Verfasser stammen aus dem internationalen Kreis der Schüler des an der römischen Gregoriana-Universität lehrenden, deutschen Moraltheologen Klaus Demmer. Sie spiegeln eine seit Jahren wirksame, aber wenig bekannte theologisch wissenschaftliche Kommunikation zwischen deutscher und römisch internationaler Denk- und Forschungstradition. In je anderer Form stan-

den dafür einst Namen wie Franz Hürth und dann Bernhard Häring und Josef Fuchs. Wie seinerzeit deren Schüler sind auch die Autoren, die mit diesem Band ihren Lehrer Demmer ehren, eben dabei, diese Tradition als Lehrer an verschiedenen Hochschulen der Welt weiterzugeben und in einer christlichen Ethik die Einheit des Glaubens in interkultureller Offenheit fruchtbar zur Geltung zu bringen. Über die inhaltlichen Aussagen hinaus ist dieser Band daher ein Zeichen dafür, wie Moraltheologie in der Weltkirche in gegenseitig bereicherndem, grenzüberschreitenden Dialog wirklich katholisch leben- und gesellschaftsgestaltend fruchtbar werden kann. – 1991, 319 Seiten, kart. 57,- DM. ISBN 3-402-04531-1.

Kurt Remele  
**Ziviler Ungehorsam**

**Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik.** Die Frage nach einem Recht auf oder gar einer Pflicht zum Widerstand gegen die staatliche Autorität hat in der christlichen Ethik – man denke an die mittelalterlichen Theorien vom Tyrannenmord – eine lange Tradition. Was jedoch unter den Bedingungen eines menschenverachtenden Totalitarismus als Dienst am Gemeinwohl berechtigt und im persönlichen Einsatz bewundernswürdig ist, wie z. B. der Widerstand im „Dritten Reich“, wird im demokratischen Rechtsstaat zu „einem der heikelsten Probleme der Sittenlehre“ (E. Welty). Die radikale Staatskritik als ziviler Ungehorsam in den Protesten des nachkonziliaren Katholizis-

mus der USA gegen den Vietnam-Krieg, die sich schon im Kampf eines M. L. King um die Gleichberechtigung von Schwarzen und Weißen ankündigt, steht im Mittelpunkt der Untersuchung. Auf diesem Weg will sie für analoge Initiativen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung kritische Orientierungshilfen erarbeiten. – 1992, 308 Seiten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-04532-X.

**Zwei neue Bände aus der Reihe „Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster“, Band 23 und 24.**

Verlag Aschendorff Münster.  
Bezug durch jede Buchhandlung.



# Domkapitel und Bischofsstuhl besetzungen in Münster 1813–1846

In dem staatskirchlich brisanten Komplex „Bischofswahl und Domkapitel“ war das Bistum Münster im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts in mehrfacher Hinsicht Präzedenzfall. Das zeigt diese Studie auf der breiten Quellengrundlage päpstlicher, polnischer und deutscher Archive erstmals auf.

Zunächst besaß Münster in der Übergangszeit von der Säkularisation bis zum Jahre 1821 das einzige funktionsfähige Domkapitel in Preußen. Sodann hatte Münster mit Clemens August Droste-Vischering, dem späteren Kölner Erzbischof, einen Kapitularvikar, den der preußische Staat bzw. Oberpräsident Vincke schon seit 1815 zum ersten Mal wegen seiner päpstlichen („ultramontanen“) Prägung aus dem Amt zu entfernen suchten.

Deshalb wurde das bestehende Wahlrecht des münsterischen Domkapitels einvernehmlich von Preußen und dem Heiligen Stuhl außer Kraft gesetzt. Trotzdem mußte man in Münster sogar sechs Jahre auf den ernannten ersten Bischof des 19. Jahrhunderts, Ferdinand von Lünig, warten. Denn inzwischen war in der Ära der Konkordatsverhandlungen diese erste münsterische Bischofsstuhlbesetzung des 19. Jahrhunderts für den Papst und den Kardinalstaatssekretär Consalvi zum Präzedenzfall im Ringen mit dem staatlichen Kirchenregiment für die Kirchenfreiheit und die bis heute gültige Staatsdotationsgeworden.

Auch die zweite Bischofsstuhlbesetzung in der Ära des strengen preußischen Staatskirchentums im Jahre 1825 war eine staatliche Nomination des dem König genehmen Kandidaten, Weihbischof Caspar Max Droste, mit anschließender „Schein“-Wahl des neuen münsterischen Domkapitels.

Die Analyse des Wiederaufbaus der diözesanen Leitungsspitze im Bistum Münster nach der Säkularisation und im Schatten des preußischen Staatskirchentums wird vor dem gesamt kirchlichen Hintergrund aufgearbeitet.

## Reimund Haas

### Domkapitel und Bischofsstuhlbesetzungen in Münster 1813–1846.

Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Band 10. 1991, LIV und 576 Seiten, Leinen 178,- DM, ISBN 3-402-03837-4.

Verlag Aschendorff Münster.  
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

SL 10/11

BIBLIOTHECA  
SEMINARI CLERICALIS  
N 217985 SF

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich  
der Universität Mainz

Marius Reiser, Mainz  
Erkenne dich selbst! — Selbsterkenntnis  
in Antike und Christentum

Ekkart Sauser, Trier  
Christus Medicus — Christus als Arzt und  
seine Nachfolger im frühen Christentum

Heinz Heinen, Trier  
Ägyptische Grundlagen  
des antiken Antijudaismus

Hans Gerd Angel, Trier  
Katholisch und doch vernünftig? —  
Die Moraltheologie des Trierer  
Hermesschülers Godehard Braun

Heft 2  
April, Mai, Juni 1992  
101. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

## INHALT

### AUFSÄTZE

Marius Reiser: <i>Erkenne dich selbst! — Selbsterkenntnis in Antike und Christentum</i> .....	81
Ekkart Sauser: <i>Christus Medicus — Christus als Arzt und seine Nachfolger im frühen Christentum</i> .....	101
Heinz Heinen: <i>Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus</i> ....	124

### KLEINERER BEITRAG

Hans Gerd Angel: <i>Katholisch und doch vernünftig? — Die Moralthologie des Trierer Hermesschülers Godehard Braun</i> .....	150
---	-----

BESPRECHUNGEN .....	160
---------------------	-----

### **Anschriften der Mitarbeiter**

Prof. Dr. Marius Reiser, Taunusstraße 30, D-6501 Heidesheim

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Prof. Dr. Heinz Heinen, In der Pforte 11, D-5500 Trier

Dr. Hans Gerd Angel, Selbacherstraße 36, D-6695 Theley

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Sickingenstraße 35, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### **Urheberrechtlicher Hinweis**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



# Erkenne dich selbst!

Selbsterkenntnis in Antike und Christentum\*

## I.

Γνῶθι σαυτόν „Erkenne dich selbst!“ „Diesen Spruch sollst du dir nicht umsonst gut merken, genießt er doch in Delphi großen Ruhm“, heißt es in einer Komödie Philemons<sup>1</sup>. Der so empfohlene Spruch war in Delphi am Tempel des Apollon angebracht, nach Plinius d. Ä. sogar „in goldenen Lettern“ (*aureis litteris*)<sup>2</sup>, neben zwei anderen, weniger berühmten: μηδὲν ἄγαν „Nichts übertreiben!“ und ἐγγύα, πᾶρα δ' ἄτη „Bürgschaft bringt Unheil“. Außerdem könnte sich das γνῶθι σαυτόν auch unter den ersten der etwa 140 ähnlich kurzen Maximen befunden haben, die in hellenistischer Zeit auf einer Säule im Tempelbereich zu lesen waren<sup>3</sup>.

Zurückgeführt wurde der berühmte Spruch auf einen der Sieben Weisen, meistens Chilon. Nach Platon haben ihn die Sieben gemeinsam in Delphi auf die Tempelwand geschrieben als Erstlingsfrucht ihrer Weisheit, zusammen mit μηδὲν ἄγαν<sup>4</sup>. Aristoteles dagegen schreibt ihn der Pythia zu, da er sich schon vor Chilon am Tempel befunden habe. Sein Schüler Klearch von Soloi aber meinte, diese Antwort habe Chilon vom Orakel

\* Leicht erweiterter Text meiner Antrittsvorlesung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 13. Juni 1991. Sie verdankt viel der Findigkeit meines Assistenten Johannes Neugebauer, dem ich hiermit herzlich danke.

<sup>1</sup> Τὸ γνῶθι σαυτόν, οὐ μάτην εὖ ἴσθ' ὅτι / τὸ ῥῆμα τοῦτο δόξαν ἐν Δελφοῖς ἔχει (Stob III 22, 4). Der Spruch wird übrigens, von wenigen Ausnahmen abgesehen, klassisch immer in der Fassung γνῶθι σαυτόν, nicht σεαυτόν, zitiert.

<sup>2</sup> Plin nat VII 32 (§ 118 f.).

<sup>3</sup> Dazu L. ROBERT, *De Delphes à l'Oxus* 438–440. Wenn unter den Maximen tatsächlich auch das γνῶθι σαυτόν war (s. u. Anm. 10), lösen sich auch besser die Schwierigkeiten, die die unterschiedlichen Angaben über den Ort der Inschrift machen: Nach Xen mem IV 2, 24 war sie „irgendwo am Tempel“ angebracht, nach Macr somn I 9, 1 *ipsius fronti templi*. Derselbe schreibt aber Sat I 6, 6, sie habe sich auf einem Pfeiler bzw. dem Türpfosten befunden (*postis*). Pausanias hat sie im Pronaos gesehen (X 24, 1). Vgl. dazu den Kommentar von H. HITZIG/H. BLÜMNER, Berlin 1836–1910, Bd. III 2, 748). Auf eine Säule der Vorderfront schließt F. SCHULTZ, *Sprüche* 196–199. Nach J. BOUSQUET befand sich die Inschrift auf einer Hermesstele neben dem Eingang zum Pronaos (BCH 80, 1956, 565–579).

<sup>4</sup> Plat Prot 343 a/b.

bekommen auf die Frage, was der Mensch vor allen Dingen lernen müsse.<sup>5</sup> Schon seiner lakonischen Knappheit wegen bewundert galt der Spruch jedenfalls als „göttlich“, als Inbegriff der apollinischen Weisheit, und Juvenal konnte auf allgemeine Zustimmung rechnen, als er schrieb: *E caelo descendit γῶθι σεαυτὸν* „Vom Himmel herab kam das γῶθι σεαυτὸν“<sup>6</sup>.

Aber nicht nur in Delphi war die Maxime berühmt, sie war buchstäblich *celebrata per orbem*<sup>7</sup>. So fand man im syrischen Heliopolis (Baalbek) Mosaik aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. mit Darstellungen der Sieben Weisen und ihren Sprüchen. Und da liest man auch: ΧΕΙΛΩΝ ΛΑΚΕΔΑΙΜΟΝΙΟΣ ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ<sup>8</sup>. Einen Steinblock aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. mit der Inschrift: Μηδὲν ἄγαν. Γῶθι σεαυτὸν entdeckte man in Gerasa, wo er seinen Platz in der Fassade der Kathedrale gefunden hatte<sup>9</sup>. Und als man 1964 am Amu Darya, dem antiken Oxus, nahe bei Ai Khanum im Norden Afghanistans eine hellenistische Stadt ausgrub, stieß man auch auf die Reste einer Inschrift, deren Original in Delphi stand. Es war die schon erwähnte Säule mit den etwa 140 Maximen. Diese hatte kein geringerer als der Aristotelesschüler Klearch von Soloi sorgfältig abgeschrieben und auf einer Vortragsreise an den Oxus in Baktrien mitgenommen, wo er veranlaßte, daß eine entsprechende Stele beim Heroon des Stadtgründers errichtet wurde, wie wir aus dem dazugehörigen Epigramm schließen können<sup>10</sup>.

Der Sinn dieser berühmten Maxime war zunächst und ursprünglich, dem Menschen die Grenzen ins Bewußtsein zu rufen, die ihm durch seine Natur, seine besonderen Anlagen und die jeweils gegebenen Umstände gezogen sind. „Erkenne dich selbst!“ bedeutete: Erkenne deine Grenzen!

<sup>5</sup> Porphyrios bei Stob III 21, 26. Zur Herkunft insgesamt: E. G. WILKINS, *Delphic Maxims* 8 f.; B. SNELL, *Sieben Weise* 9 f. u. passim.

<sup>6</sup> Juv 11, 27. Zum Motiv des „Vom-Himmel-Fallens“ s. P. COURCELLE, *Connais-toi* 60 Anm. 43.

<sup>7</sup> Ov ars II 499 f.: *Est ubi diversum fama celebrata per orbem / Littera, cognosci quae sibi quaeque iubet*.

<sup>8</sup> M. H. CHÉHAB, *Mosaïques du Liban*: BMB 14 (1957) 29—43.

<sup>9</sup> C. H. KRAELING (Hg.), *Gerasa. City of the Decapolis*, New Haven 1938, 445 f. (Nr. 196) (mit Abb.).

<sup>10</sup> L. ROBERT, *De Delphes à l'Oxus*. Eine entsprechende Stele wurde auch in Miletopolis in Mysien gefunden. Leider fehlen der Anfang und der Schluß dieser Inschrift. Vgl. Dittenberger, SIG III 395 f. (Nr. 1268); L. ROBERT, o. c. 426 f. 438—441. Daher ist auch nicht ganz sicher, ob zu dieser Serie auch das γῶθι σεαυτὸν gehörte (s. o. Anm. 3). Die Liste des Sosiades bei Stob III, 1, 173 enthält sie jedenfalls nicht. Aber Sosiades hat willkürliche Änderungen vorgenommen und statt der berühmten Sprüche neue eingeführt (H. DIELS in Dittenberger, SIG III 395 zu Nr. 1268). An der Stelle von γῶθι μαθὼν könnte γῶθι σεαυτὸν gestanden sein.

und war eine Warnung vor Vermessenheit und Einbildung<sup>11</sup>. So sind es Prometheus, Kroisos und Alexander, denen das γνῶθι σαυτὸν in Erinnerung gerufen wird<sup>12</sup>. Diese Grundbedeutung wurde im Laufe der Tradition reich entfaltet. Dabei bewies die Maxime ein schier unerschöpfliches Sinnpotential; immer neue Aspekte taten sich auf, immer neue Möglichkeiten der Anwendung und Deutung. Wir wollen die verschiedenen Wege der Auslegungsgeschichte im folgenden wenigstens skizzieren.

Häufig gebrauchte man den Spruch einfach als Aufforderung zu realistischer Selbsteinschätzung<sup>13</sup>: Erkenne, was du kannst und was nicht, was dir möglich ist und was nicht. Meistens lag dabei alles Gewicht auf dem „was nicht“, gelegentlich aber wird betont, es gehe damit auch um die Entdeckung unserer wirklichen Fähigkeiten<sup>14</sup>.

Die ersten, die die eigentliche Tragweite dieses Wortes erkannten, waren die Priester von Delphi. Sie machten es sich ganz zu eigen und so erfolgreich zu eigen, daß es später stets mit Delphi und seinem Gott verbunden wurde<sup>15</sup>. Sie waren es auch, die aus dem Sprichwort ein Theologumenon machten, einfach dadurch, daß sie es dem Gott selbst in den Mund legten. Statt mit dem gewöhnlichen χαῖρε „Sei fröhlich!“ begrüßte Apollon seine Besucher mit γνῶθι σαυτὸν<sup>16</sup>, und von einem Gott zur Selbsterkenntnis aufgefordert zu werden war etwas anderes als von einem Mitmenschen. Friedrich Nietzsche empfand diese Aufforderung im Mund eines Gottes

<sup>11</sup> So folgt bei Johannes Stobäus auch auf das Kapitel περὶ τοῦ Γνῶθι σαυτὸν (III 21) der Abschnitt περὶ ὑπεροψίας („Über den Hochmut“), dem auch das Eingangszitat entnommen ist.

<sup>12</sup> Aischyl Prom 309 f.; Xen Kyr VII 2, 20–25; Dion Chr 4, 55–58. Vgl. Xen hell II 4, 40; Plut sept sap conv 21 (164 B/C); Plut aud poet 14 (36 A).

<sup>13</sup> Vgl. E. G. WILKINS, Delphic Maxims 52–55. So z. B. Xen mem III 7, 9; IV 2, 26; Aristot rhet II 21 (1395a); Aristot NE IV 3, 35 f. (1125a); Epict III 22, 53; Plut tranq an 472 C; Plut adulat 1 (49b); Philo leg Gaj 69; Men bei Stob III 21, 2; Ov ars II 501 f.

<sup>14</sup> Cic ad Qfr II 5, 7 (= III 6, 7). E. G. WILKINS, Delphic Maxims 54.

<sup>15</sup> Ich gehe also davon aus, daß es sich ursprünglich um ein Sprichwort handelte, das in Delphi aufgegriffen, nicht erfunden wurde. Vgl. J. DEFRADES, Propagande Delphique 274 f., der allerdings an ein „banales Sprichwort“ nicht glauben will. Dagegen meint H. TRÄNKLE: „Allgemeine Erwägungen und vor allem die Analogie der übrigen Tempelsprüche in Delphi und anderswo deuten eher darauf, daß hier weitverbreitete Volksweisheit ihren Niederschlag gefunden hat“ (ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ 22). Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich meinem Kollegen Professor Dr. Dieter Zeller.

<sup>16</sup> So Plat Charm 164 d/e, wo Platon den Spruch als Aufforderung zu σωφροσύνη, zu besonnener Zucht, deutet. So auch das angebliche, aber kaum echte Heraklit-Fragment ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφροεῖν (Stob III 5, 6). Auch das heraklitische ἐδίκησάμην ἑμευτὸν hat mit der delphischen Maxime wahrscheinlich nichts zu tun. Vgl. M. MARCOVICH, Eraclito. Frammenti, Florenz 1978, 39. Vgl. Anm. 36.

und zu Menschen geredet „beinahe“ als eine Bosheit<sup>17</sup>. Er hat mit der ihm eigenen Empfindlichkeit gespürt, worauf dieses Wort im Munde des delphischen Gottes zielte: auf Abstand. Es sollte die Distanz des Göttlichen vom Menschlichen betonen. Ist doch Apollon, wie Wolfgang Schadewaldt schreibt, „unter allen griechischen Göttern derjenige, der neben der breiten Erhabenheit seines Vaters Zeus die höchste Göttlichkeit des Göttlichen verkörpert. Seine gleichsam flammende Erscheinung ist geprägt durch den höchsten göttlichen Adel, die Hoheit, Unnahbarkeit, letzte Entschiedenheit des Geistes, Reinheit und einen gleichsam kristallinen Stolz, der sich zumal in dem scharfen Zorn des Gottes offenbart“<sup>18</sup>. Und wenn dieser Apollon bei Homer zu Diomedes sagt: „Besinne dich, Tydeus-Sohn, und weiche! und wolle nicht Göttern / Gleich gesonnen sein, da niemals vom gleichen Stamm / Die unsterblichen Götter sind und die am Boden schreitenden Menschen!“<sup>19</sup>, so ist damit genau getroffen, was das γνῶθι σαυτόν am delphischen Tempel sagen wollte. Das φράζεο „Besinne dich!“ des homerischen Apollon meint dasselbe wie das γνῶθι σαυτόν des delphischen. Der Sterbliche soll auf Sterbliches bedacht sein, θνητὰ φρόνειν, nicht auf Unsterbliches; θνατὰ θνατοῖσι πρέπει „Sterbliches ziemt den Sterblichen“<sup>20</sup>. Aristoteles hat zwar gegen diese Beschränkung protestiert<sup>21</sup>, aber sie hatte für das altgriechische Denken unbedingte Gültigkeit.

Von diesem Gebrauch des Spruches zum *memento mori* war es nicht weit. Dennoch gibt es erstaunlich wenige literarische Belege, die das „Erkenne dich selbst!“ ausdrücklich als Erinnerung an das Sterbenmüssen verstehen<sup>22</sup>. Aber dafür haben die Archäologen besonders anschauliche

<sup>17</sup> F. NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft IV 335 (Kröner, Stuttgart 1964, V 221).

<sup>18</sup> W. SCHADEWALDT, Der Gott von Delphi 18.

<sup>19</sup> Il 5, 440–443. Übers. von W. SCHADEWALDT, Homer. Ilias, Frankfurt a. M. 1975.

<sup>20</sup> Pind Isth 4, 16. Die übrigen Belege im Kommentar zum Tereus-Fragment des Sophokles (frgt 590 Pearson). Vgl. auch E. BICKEL, Menanders Urwort der Humanität: RhM 91 (1942) 186–191.

<sup>21</sup> Aristot NE X 7, 8 (1177 b). Dazu F. DIRLMEIERS Kommentar (Aristoteles. Nikomachische Ethik, Berlin 1956, 592) und W. JAEGER, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1955, 168–170.

<sup>22</sup> Plut E Delph 21 (394 C); Sen dial VI (de cons ad Marciam) 11, 2 f.: *Hoc videlicet dicit illa Pythicis oraculis adscripta vox: Nosce te. Quid est homo? Quolibet quassu vas et quolibet fragile iactatu.* „Das meint offensichtlich jener dem pythischen Orakel zugeschriebene Spruch ‚Erkenne dich!‘ Was ist der Mensch? Ein Gefäß, das bei der geringsten Erschütterung, dem geringsten Stoß, in Scherben gehen kann.“ Clem Alex strom V 6, 23. Aufgrund dieser spärlichen Belege scheint es mir unwahrscheinlich, daß dies, die Ergänzung eines θνητὸν ὄντα, die ursprüngliche Bedeutung sein soll, wie man oft liest. E. G. WILKINS meint, dieser Sinn sei der Maxime erst unter stoischem Einfluß zugewachsen (Delphic Maxims 57). Dies ist immerhin erwägenswert, denn das *memento mori* ist ja auch nicht dasselbe wie das apollinische φράζεο und das θνητὰ φρόνειν.



Beispiele gefunden. Das abgebildete Mosaik diente als Fußbodenschmuck eines Grabbaus. Man fand es 1865 bei S. Maria Nuova an der Via Appia. Es stammt vermutlich aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. und befindet sich jetzt im Thermenmuseum (Museo Nazionale Romano) in Rom<sup>23</sup>. Dargestellt ist ein Skelett<sup>24</sup>, das auf einer Art Pritsche liegt und mit überlangem Zeigefinger auf die uns jetzt schon wohlvertraute Inschrift weist<sup>25</sup>: Erkenne, was du bist und was du sein wirst und richte dich danach! Daß aber dieses „Sich

<sup>23</sup> WOLFGANG HELBIG, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom. 4., völlig neu bearb. Aufl. hg. von H. SPEIER Bd. 3, Tübingen 1969, 114 (Nr. 2192).

<sup>24</sup> Daß es ein Skelett sein soll und nicht etwa ein Leichnam oder gar ein zum Skelett abgemagerter Lebender hat schon E. CAETANI-LOVATELLI mit Recht ausgeführt und durch Parallelen bekräftigt (Thanatos 22 f.). Vgl. auch die sehr „lebendigen“ Skelette auf den Bechern von Boscoreale (s. u.). Die geistreichen Überlegungen E. JÜNGELS zu diesem Mosaik (Tod, Themen der Theologie 8, Stuttgart 1971, 64–69) gehen insofern an der Sache vorbei.

<sup>25</sup> Auf ein entsprechendes Beispiel mit derselben Inschrift weist E. CAETANI-LOVATELLI hin (Thanatos 22). Solche Beispiele erwähnt auch A. MICHAELIS (s. Anm. 62) (Silberschatz 46), jedoch ohne Belege. Zur Deutung des Mosaiks vgl. auch die interessanten Ausführungen von O. BRENDL, Untersuchungen zur Allegorie des pompejanischen Totenkopf-Mosaiks: MDAL R 49 (1934) 157–179.



danach richten“ sehr verschieden aussehen kann, darauf werden wir noch kommen.

In typisch kynischer Wendung begegnet das Thema in Lukians „Totengesprächen“. Im 14. empfängt Philipp seinen Sohn Alexander in der Unterwelt, und als dieser sein hochfahrendes Gebaren immer noch nicht lassen kann, fragt ihn Philipp schließlich, ob er nicht endlich sich selbst erkennen und begreifen wolle, daß er eine Leiche (νεκρός) sei<sup>26</sup>. Im zweiten dieser „Totengespräche“ findet man den reichen Kroisos, den Lüstling Sardapal und den Goldkönig Midas im Orcus, wie sie ihren irdischen Gütern nachjammern und dem vergangenen Saus und Braus. Das trägt ihnen aber nur den beißenden Spott des Kynikers Menipp ein, der ihnen höhnisch das alte Liedlein vom γνῶθι σαυτὸν singt. Und das heißt hier: Mach dir keine Illusionen! Denn sie vergehen dir spätestens, wenn du hinüber bist.

Ungleich ernsterhafter und tiefer hat Philo von Alexandrien diesen Gedanken gefaßt. Nach Philo meint das biblische πρόσεχε σεαυτῷ „Achte auf dich! Hüte dich!“ nichts anderes als das γνῶθι σαυτὸν<sup>27</sup>. Und als Vorbild eines Menschen, der zu wahrer Selbsterkenntnis gelangt ist, stellt er den Erzvater Abraham hin. Erkannte doch dieser sich selbst, als er zu Gott sagte: „Siehe doch, ich habe mich erdreistet, mit meinem Herrn zu reden und bin doch nur Staub und Asche“ (Gen 18, 27)<sup>28</sup>. Wir sind hier ganz nahe bei der delphischen Deutung. Selbsterkenntnis ist Erkenntnis der menschlichen Nichtigkeit (οὐδένεια) im Blick auf Gott<sup>29</sup>. Und so ist für Philo auch die Verwendung von Asche im Wasser der Reinigung ein Hinweis auf das γνῶθι σαυτὸν: Die beste Reinigung sei die Selbsterkenntnis, die bedenke, was der Mensch sei: Asche und Wasser. Aus ihnen sei er geschaffen und in sie werde er sich bei seinem Tod wieder auflösen<sup>30</sup>. So läßt sich also der Sinn des Aschermittwochs in zwei Worten sagen: γνῶθι σαυτὸν!

Aber für Philo soll die Selbsterkenntnis nicht nur dem Dünkel und der Überhebung steuern; ihr eigentlicher Zweck ist die Gotteserkenntnis. Als nämlich Abraham „sich wirklich erkannte, erkannte er sich als ein Nichts, um so zur gründlichen Erkenntnis des in Wahrheit Seienden zu gelan-

<sup>26</sup> Lukian dial mort 14 Schluß.

<sup>27</sup> Philo migr Abr 8. Vgl. A. V. NAZZARO, Nota a Filone, De migratione Abrahami 8: RFIC 98 (1970) 188–193. Belege für πρόσεχε σεαυτῷ in der LXX: Gen 24, 6; Ex 10, 28; 23, 21; Dtn 15, 9; 24, 8 u. ö. Besonders Stellen wie Dtn 4, 9; 8, 11; 11, 16 konnten zu dieser Deutung führen. In Xen mem III 7, 9 begegnet προσέχειν ἑαυτῷ sogar im Kontext der Aufforderung zur Selbsterkenntnis.

<sup>28</sup> Philo deus imm 161; rer div her 30; som I 60.

<sup>29</sup> οὐδένεια ist das in diesem Zusammenhang stets gebrauchte Stichwort Philos: mut nom 54; som I 60. 212; rer div her 30.

<sup>30</sup> Philo spec leg I 262–266 (zu Num 4, 17 f.). Vgl. som I 212.

gen. ... Erst wer sich selbst als Nichts erkannt hat, erkennt den Seienden.<sup>31</sup>

Eine solche Verknüpfung von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis finden wir erstmals ausgeführt in Platons Alkibiades Maior (132c–133c): Wer sich selbst betrachten will, heißt es da, braucht einen Spiegel. Und so brauche auch die Seele, die sich selbst betrachten wolle, einen Spiegel<sup>32</sup>: das Göttliche in ihr. Hier ist also, umgekehrt als bei Philo, die Gotteserkenntnis Voraussetzung der Selbsterkenntnis. Dieser Gedanke wurde weitergeführt in der stoischen, hermetischen, gnostischen und neuplatonischen Philosophie in oft eindrucksvollen spekulativen Systemen. Dabei bedeutete das „Erkenne dich selbst!": Erkenne dein wahres Wesen, das göttlicher Natur ist, dein Woher und Wohin<sup>33</sup>! Cicero spricht sogar davon, daß wir das Göttliche „wie ein Bild“ (*sicut simulacrum*) in uns tragen<sup>34</sup>, ja er versteigt sich zu der Aussage, die als Deutung des γνῶθι σαυτὸν gelten kann: „*deum te igitur scito esse*“ „Wisse also, daß du (ein) Gott bist!“<sup>35</sup> Das ist das genaue Gegenteil des delphischen Sinns.

Aber kehren wir noch einmal nach Delphi zurück und lassen Sie uns den berühmtesten Jünger und Apostel delphischer Weisheit nicht vergessen: Sokrates. Nach Aristoteles gab das delphische γνῶθι σαυτὸν Sokrates den Anstoß zu seiner berühmten Aporie und seiner „Forschung“ (ζήτησις), die bekanntlich darin bestand, die Leute solange auszufragen, bis sie zugeben mußten, daß ihr Wissen nur Einbildung war<sup>36</sup>. Aristophanes hat es in den

<sup>31</sup> ὁ δ' ἀπογνοῦς ἑαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα (Philo som I 60).

<sup>32</sup> Dieser Spiegel ist nach den (pseudo-)aristotelischen Magna Moralia III 15 (1213 a) ein Freund, nach Basilius dem Großen die Heilige Schrift (in Hexaem X 1; bei P. COURCELLE, Connais-toi 104 f.). Das Spiegel-Motiv ist in der genannten Tradition sehr häufig. Vgl. P. COURCELLE, Connais-toi 15. 21. 22. 31 f. 49–51. 61. 71. 90. 104 f.; J. DUPONT, Gnosis 122–135; E. G. WILKINS, Delphic maxims 267 (Index s. v. „mirror“); H. CANKI, Spiegel der Erkenntnis (zu Ovid Met. III 339–510): Der altsprachliche Unterricht 10 (1967) 42–53; H. D. BETZ, Greek Magical Papyri 165–167.

<sup>33</sup> Eine gründliche Darstellung dieses Deutungsstranges gibt H. D. BETZ, Delphic Maxim. Vgl. auch ders., Magical Papyri; E. G. WILKINS, Delphic Maxim 61–67. 72; P. COURCELLE, Connais-toi 49–95. Zum Prinzip der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches, das in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt, s. B. E. GÄRTNER, The Pauline and Johannine Idea of „To Know God“ Against the Hellenistic Background. The Greek Philosophical Principle „Like by Like“ in Paul and John: NTS 14 (1967/68) 209–231.

<sup>34</sup> Cic leg I 22, 58. Zu den ciceronianischen Stellen s. die Synopse und den eingehenden Kommentar bei P. COURCELLE, Connais-toi 27–38.

<sup>35</sup> Cic rep VI 26. Dazu P. COURCELLE, Connais-toi 33 f.; H. D. BETZ, Hermetic Interpretation 98–101.

<sup>36</sup> Aristot περὶ φιλοσοφίας frgt 3 Ross (= Plut Col 20; 1118 C). Dazu W. JAEGER, Aristoteles (Anm. 21) 130–132; C. J. CLASSEN, Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens (Zet 22), München 1959, 151–153. Dort auch gegen eine Parallelisierung der sokratischen Selbstprüfung mit dem herakliti-

„Wolken“ auf seine Art gesagt: Was man bei Sokrates lerne? „Dich selbst erkennen, wie unwissend und dämlich du bist!“ (γνώσει δὲ σαυτὸν ὡς ἀμαθῆς εἶ καὶ παχὺς)<sup>37</sup>. Auch Philo erklärt, Sokrates sei alt geworden über dem gründlichen Studium des γνῶθι σαυτὸν, indem er ausschließlich sich selbst zum Gegenstand der philosophischen Untersuchung gemacht habe und nichts sonst<sup>38</sup>. Wenn sich aber der historische Sokrates für seine Art der „Forschung“ ausdrücklich auf den delphischen Imperativ berufen hat, wird es auch verständlich, warum das Orakel ihn für den weisesten Menschen erklärte<sup>39</sup>: Auf diese Weise beglaubigte es sozusagen das „delphische Apotolat“ des Sokrates.

Eine höchst merkwürdige Aussage zu unserem Thema begegnet in Platons Phaidros, wo Sokrates sagt, er sei nicht imstande, die delphische Forderung zu erfüllen und sich selbst zu erkennen. Da sei es doch wohl lächerlich, wenn er sich anderem zuwenden wollte. So lasse er alles andere auf sich beruhen und erforsche nur sich selbst, ob er etwa eine Bestie sei, monströser noch als das hundertköpfige Drachenungeheuer Typhon und noch mehr Feuer speiend, oder ein zahmeres Lebewesen, das an der göttlichen Natur teilhat<sup>40</sup>. Die zweite Alternative, die Selbsterkenntnis als Erkenntnis des Göttlichen im Menschen versteht, haben wir bereits angesprochen. Für die Antike jedoch geradezu singulär ist die erste Alternative, die damit rechnet, daß die Selbsterkenntnis bei einer monströsen Bestie ankommt. Mir scheint, Platon hat hier einen Gedanken hingeworfen, der erst bei Friedrich Nietzsche ausformuliert wird: „O der verhängnisvollen Neubegier des Philosophen, der durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseits-Zimmer hinaus- und hinabzusehen verlangt: vielleicht ahnt er dann, wie auf dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Ekelhaften, dem Erbarmungslosen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtswissens und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.“<sup>41</sup> Eine solche psychologische Auffassung der delphischen Wei-

schen „Ich habe bei mir selbst nachgeforscht“ (vgl. o. Anm. 16). Zur Verbindung des Sokrates mit der delphischen Maxime s. auch Hipp Ref I 18 (bei P. COURCELLE, Connais-toi 13 Anm. 12).

<sup>37</sup> Aristoph nub 842.

<sup>38</sup> Philo som I 58. Das entnimmt Philo offensichtlich Plat Phaidr 229e—230a.

<sup>39</sup> Plat Apol 21a—23b. Daß das Orakel Sokrates jedoch als noch Unbekannten zum weisesten Menschen erklärt haben soll und dieser erst daraufhin zu philosophieren begonnen habe, halte ich für wenig wahrscheinlich.

<sup>40</sup> Plat Phaidr 229e/230a. Zu Typhon und seinem feurigen Wesen s. Hes theog 820—868. Ob man das ἐπιτεθυμμένον der Platonstelle ohne weiteres übertragen als „fumante d'orgueil“ verstehen darf? (So P. COURCELLE, Connais-toi 17)

<sup>41</sup> F. NIETZSCHE, Über das Pathos der Wahrheit (Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern 1872), in: Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden (K. Schlechta Hg.), München 1956, III 271.

sung ist in der Antike unerhört und steht auch bei Platon einzig da. Wenn Plutarch den Typhon dieser Stelle, um sie gegen epikuräischen Spott zu verteidigen, allegorisch als Dünkelhaftigkeit und Großsprecherei deutet<sup>42</sup>, so zeigt dies nur seine Hilflosigkeit angesichts einer solchen Aussage.

Damit haben wir den Kreis der antiken Deutungen des delphischen Spruchs abgeschritten. Volkstümlichkeit erlangte nur jene, die ihn im Sinn von „Erkenne deine Grenzen!“ verstand und darin eine Aufforderung zu realistischer Selbsteinschätzung sah. Durch den großen Einfluß von Delphi gewann auch jene Deutung weitere Verbreitung, die ihn als Erinnerung an die sterbliche Natur des Menschen und ein *memento mori* auffaßte. Dagegen blieb die Deutung im Sinn eines „Erkenne dein wahres, göttliches Wesen!“ stets auf exklusive philosophische und religiöse Kreise beschränkt.

## II.

Der delphische Spruch durfte aber auch in der Heiligen Schrift nicht fehlen. Bereits Philo hatte ihn, wie wir gesehen haben, in dem biblischen *πρόσεχε σεαυτῷ* wiedergefunden. Diese Identifikation griffen die Kirchenväter auf, und Basilius der Große widmete dem Thema eine eigene Homilie<sup>43</sup>. Aber man fand eine noch deutlichere Anspielung auf das *γνώθι σεαυτόν*: im Hohenlied Salomos. Dort sagt die Hirtin zu ihrem Geliebten: „Sag mir, du meiner Seele Liebster, wo weidest du deine Herde? Wo läßt du lagern am Mittag? Denn wozu sollte ich erst umherirren bei den Herden deiner Gefährten?“ Darauf bekommt sie die Antwort: „Wenn du es nicht weißt, du Schönste unter den Frauen, dann folge doch den Spuren der Schafe und weide deine Zicklein, wo die Hirten lagern“ (Hld 1, 7 f.). In der LXX wurde nun durch ein kleines, aber bezeichnendes Mißverständnis des Übersetzers aus dem „Wenn du es nicht weißt“ ein *ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν* „Wenn du dich selbst nicht erkennst . . .“<sup>44</sup>, und so geriet die delphische Maxime in die Heilige Schrift, fast wie Pilatus ins Credo. Und die damit gebotene Gelegenheit, den berühmten Spruch als Anleihe der griechischen Weisen bei Salomo zu erklären, ließen sich die Kirchenväter natürlich nicht entgehen.

Origenes widmet der Stelle einen ausführlichen Kommentar. Er sieht hier ein Zwiegespräch zwischen der Kirche als der Gemeinschaft der gläubigen Seelen und Christus, ihrem geliebten Bräutigam. Christus selbst heißt der gläubigen Seele die *summa salutis et beatitudinis*, die höchste Glückseligkeit — wenn sie sich selbst erkennt. Diese Selbsterkenntnis ist

<sup>42</sup> Plut Col 20 f. (1118 C — 1119 B/C).

<sup>43</sup> Dazu P. COURCELLE, *Connais-toi* 102—104.

<sup>44</sup> Vgl. H. SIMKE, *Cant.* 1, 7 f., 256 f.

aber nach Origenes eine doppelte: zunächst eine moralische Selbsterkenntnis, wie sie durch eine gründliche Gewissenserforschung gewonnen wird, dann aber auch eine spekulative Selbsterkenntnis, die über das Wesen der Seele Bescheid weiß und Auskunft geben kann<sup>45</sup>. Die Tradition der spekulativen Selbsterkenntnis haben wir schon kennengelernt. In seinem Verständnis der moralischen Selbsterkenntnis greift Origenes eine andere, kynisch-stoische Tradition auf, die sich um eine moralische Selbsterziehung bemühte. Doch wurden diese Bemühungen vor Origenes mit dem delphischen Imperativ nicht oder kaum in Verbindung gebracht<sup>46</sup>.

So floß der ganze Reichtum der griechisch-römischen Verwendungen des γνῶθι σαυτόν in die jüdische, christliche und islamische Tradition ein und wurde dort immer weiter vermehrt<sup>47</sup>. In der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen lesen wir: „Demütige Selbsterkenntnis führt sicherer zu Gott als tiefsinnige wissenschaftliche Forschung.“<sup>48</sup> Und Erasmus von Rotterdam, der die delphische Maxime natürlich auch in seine „Adagia“ aufgenommen hat<sup>49</sup>, schreibt in seinem Handbüchlein des christlichen Lebens kurz und bündig: „Das ist der einzige Weg zur Seligkeit, daß du zuerst dich selbst erkennst.“<sup>50</sup>

Einen Höhepunkt erreichte die christliche Deutung des „Erkenne dich selbst!“ am 12. Juni 1825. An diesem Tag hielt der 24jährige John Henry Newman, der vierzehn Tage zuvor zum Priester der anglikanischen Kirche geweiht worden war, seine Predigt *Secret Faults*. Sie war ganz dem Thema der Selbsterkenntnis gewidmet, ihrer Notwendigkeit und ihrer Schwierigkeit. Newman beginnt mit folgender Feststellung: „Es mag seltsam erscheinen, aber unzählige Menschen, die man Christen heißt, gehen durch das Leben, ohne sich je um eine gründliche Selbsterkenntnis zu bemühen. Sie sind zufrieden mit allgemeinen und unbestimmten Eindrücken über ihren wirklichen Zustand. Und haben sie mehr als das, so sind es nur zufällige

<sup>45</sup> Orig Comm in Cant 1, 7 f. (GCS 33). Der Reichtum dieser Auslegung kann hier nur angedeutet werden. Vgl. H. SIMKE, o.c.; P. COURCELLE, *Connaîs-toi* 97–100.

<sup>46</sup> Vgl. E. G. WILKINS, *Delphic Maxim* 60 f. Bei P. COURCELLE, der diese kynisch-stoische Tradition ausführlich behandelt (*Connaîs-toi* 21 f. 49–56), habe ich nur einen einwandfreien Beleg für diese moralische Deutung der Maxime gefunden: Sen nat I 17, 4 (bei Courcelle S. 49).

<sup>47</sup> Zur jüdischen und islamischen Tradition und ihren griechischen Wurzeln s. A. ALTMANN, *The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism*.

<sup>48</sup> *Humilis tui cognitio, certior via est ad Deum: quam profunda scientiae inquisitio* (*De imitatione Christi* I 3, 21). Vgl. auch ebd. I 2, 16: *Haec est altissima et utilissima lectio: sui ipsius vera cognitio et despectio*.

<sup>49</sup> I 6, 95. Vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM. *Ausgewählte Schriften lat. — dt.* (W. Welzig Hg.) Bd. 7, Darmstadt 1972, 416–421.

<sup>50</sup> *Haec igitur est unica ad beatitudinem via, primum, ut te noris*. In der Ausgabe von Welzig (s. Anm. 49) Bd. 1, 122.



Auskünfte über sich selbst, wie sie ihnen von den Ereignissen des Lebens aufgedrängt werden. Aber eine genaue, systematische Kenntnis haben sie nicht und streben sie auch nicht an.“ Dann führt er aus, daß für solche Menschen die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens leere Worte bleiben müssen, da die Kenntnis des eigenen Herzens, Selbsterkenntnis, die Wurzel jeder echten religiösen Erkenntnis sei, ja: „Selbsterkenntnis ist der Schlüssel zu den Geboten und Lehren der Heiligen Schrift.“<sup>51</sup>

Vier Jahre später sagte der 78jährige Johann Wolfgang von Goethe, der soeben „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ vollendet hatte, zu Johann Peter Eckermann: „Man hat zu allen Zeiten gesagt und wiederholt, man solle trachten sich selber zu kennen. Dies ist eine seltsame Forderung, der bis jetzt niemand genüget hat und der eigentlich auch niemand genügen soll. Der Mensch ist mit allen seinen Sinnen und Trachten aufs Äußere angewiesen, auf die Welt um ihn her, und er hat zu tun, diese insoweit zu kennen und sich insoweit dienstbar zu machen, als er es zu seinen Zwecken bedarf. Von sich selber weiß er bloß, wenn er genießt oder leidet, und so wird er auch bloß durch Leiden und Freuden über sich belehrt, was er zu suchen oder zu meiden hat. Übrigens aber ist der Mensch ein dunkles Wesen, er weiß nicht, woher er kommt, noch wohin er geht, er weiß wenig von der Welt und am wenigsten von sich selber. Ich kenne mich auch nicht, und Gott soll mich auch davor behüten.“<sup>52</sup> Goethe wie Newman begreifen die Forderung der Selbsterkenntnis im psychologischen Sinn als Aufforderung, sein innerstes Selbst, sein Herz mit all seinen Tücken kennenzulernen, der eine als heilige Pflicht, der andere als gefährliche Versuchung.

In diesem Sinn, den das γνῶθι σαυτόν in der Antike nie hatte, ist wohl auch das moderne Kirchenlied zu verstehen, in dem es heißt: „Gib mir den Mut, mich selbst zu kennen.“<sup>53</sup> Im übrigen aber ist heute mehr von Selbstverwirklichung die Rede als von Selbsterkenntnis. Ein Vergleich der beiden wäre bestimmt reizvoll, würde uns jetzt aber zu weit führen.

### III.

Finden wir die delphische Maxime auch im Neuen Testament? „Jesus sagt: ... Wenn ihr euch selbst erkennt (ἵστε ὑμεῖς] ἑαυτοὺς γινώσσετε),

<sup>51</sup> JOHN HENRY NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons* Bd. I Nr. 4.

<sup>52</sup> J. P. ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Gespräch vom 10. 4. 1829. Vgl. auch „Zahme Xenien“ (I): „Wornach soll man am Ende trachten? / Die Welt zu kennen und sie nicht verachten.“ Die Welt, nicht sich selbst! Zu Goethes Aussagen über die Selbsterkenntnis s. E. G. WILKINS, *Delphic Maxims* 146–150; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Erkenne dich selbst* 171–173: „Das Wesen des Wolfgang Goethe zu erkennen hatte der Gott von Delphi eben nicht verlangt“ (173). Vgl. auch H. TRÄNKLE, *ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ* 29 f.

<sup>53</sup> Gotteslob Nr. 165, Strophe 3.

dann werdet ihr erkennen, daß ihr Söhne des lebendigen Vaters seid.“ So steht es nicht im Neuen Testament, sondern in einem Oxyrhynchus-Papyrus, den wir mit Hilfe des apokryphen Thomasevangeliums ergänzen können<sup>54</sup>. Hier liegt eine gnostische Variante jener Tradition vor, die Selbsterkenntnis als Erkenntnis des göttlichen Wesens der Seele deutet. Aber kommt nicht auch Paulus dieser Tradition zumindest sehr nahe, wenn er an die Korinther schreibt: „Prüft euch selbst! Oder erkennt ihr euch selbst nicht, daß Jesus Christus in euch ist?“ (ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν;) <sup>55</sup> Jedenfalls haben wir hier die einzige ausdrückliche Aufforderung zur Selbsterkenntnis im Neuen Testament<sup>55a</sup>. Und die Selbsterkenntnis der Gläubigen ist demnach nichts anderes als die Erkenntnis, daß Jesus Christus in ihnen wohnt.

Wie kam Paulus auf diesen Gedanken? Zweifellos durch seine eigene Erfahrung, und diese Erfahrung hat er nirgends eindrucksvoller formuliert als im Philipperbrief. Dort kommt er auf seine Vergangenheit zu sprechen; er betont seine makellose jüdische Abstammung und Erziehung, die ihn zum schriftgelehrten Pharisäer gemacht hat, dessen Eifer für das Gesetz sich in der Verfolgung der Kirche bewährte<sup>56</sup>. Dann fährt er fort: „Aber was mir (damals) als gewinnbringend galt, das halte ich (jetzt) um Christi willen für ein Verlustgeschäft. Ja, wirklich, ich halte alles für ein Verlustgeschäft im Vergleich zu der überragenden Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn. Denn sinetwegen bin ich all dessen verlustig gegangen und halte es für Dreck, weil ich Christus gewinnen will und in ihm angetroffen werden — freilich nicht aufgrund meiner eigenen Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, sondern durch die, die durch den Glauben an Christus verliehen wird, die Gerechtigkeit, die von Gott kommt aufgrund des Glaubens —, um auf diese Weise ihn kennenzulernen und die Macht seiner Auferstehung

<sup>54</sup> POxy 654; Ev Thom 3. Vgl. B. BLATZ, in: Neutestamentliche Apokryphen (W. Schneemelcher Hg.) I, Tübingen 1987, 98 f.; J. A. FITZMYER, The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas, in: ders., Essays on the Semitic Background of the New Testament, Missoula 1974, 355–433 (urspr. TS 20, 1959, 505–560), 374–378. Immerhin findet sich die Sache der Selbsterkenntnis auch in einem authentischen Jesuswort, dem Wort vom Splitter und vom Balken (Mt 7, 3 f./Lk 6, 41 f.). Vgl. dazu E. G. WILKINS, Delphic Maxims 60 f.

<sup>55</sup> 2 Kor 13, 5 nach der Luther-Übersetzung. Zu der typischen Prolepse dieses Satzes vgl. Aristoph nub 842 (s. o.); Plaut Pseud 260: *Nosce saltem hunc quis est*. M. REISER, Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur (WUNT 2. R. 11), Tübingen 1984, 14 f. Besser würde man vielleicht übersetzen mit: „Oder erkennt ihr euch nicht als solche, in denen Jesus Christus wohnt?“

<sup>55a</sup> Nach H. D. BETZ steht die delphische Maxime auch bei dem σκοπῶν σεαυτὸν von Gal 6, 1 im Hintergrund (Galatians, Philadelphia 1979, 298). Aber diese Wendung bedeutet hier einfach „sich hüten“ (s. BAUER, WbNT s. v.).

<sup>56</sup> Phil 3, 4–6.

und die Gemeinschaft seiner Leiden, dadurch, daß ich seinem Tod gleichgestaltet werde, um so vielleicht zur Auferstehung von den Toten zu gelangen.<sup>57</sup> Ein typisch paulinischer Satz: nicht enden wollend und in seiner Überfülle theologischer Gedanken und Begriffe auf einmal nicht zu erfassen. Wollte ich ihn gehörig auslegen, kämen Sie heute nicht mehr nach Hause. So will ich mich auf den Hauptgedanken beschränken.

Paulus stellt sein gegenwärtiges Leben dem vergangenen gegenüber und spricht dabei mit einem typischen Begriffspaar aus der Geschäftssprache von κέρδος „Gewinn“ und ζημία „Verlust“, als gehe es hier um einen Handel<sup>58</sup>. Nun bezeichnet aber κέρδος nicht nur den Gewinn, sondern zunächst einmal das, was Gewinn bringt, im Gegensatz zu ζημία als dem, was Verlust bringt<sup>59</sup>. Und so ist es hier bei Paulus zu verstehen. Was ihm vorher als gewinnbringend erschienen war — der Vorzug, als Sohn des auserwählten Volkes geboren zu sein, das Privileg der Schriftgelehrsamkeit und der eifernden Treue zur Tora als dem offenbarten Willen Gottes —, das alles erscheint ihm nun geradezu als ein „Verlustgeschäft“; er schreibt alles andere ab, um auf der Haben-Seite allein Christus buchen zu können. Daß Paulus hier überspitzt hyperbolisch redet, ist unverkennbar; aber die Hyperbel will ja nur unterstreichen.

Selbst diese überdeutliche Aussage jedoch, die jedem frommen Juden das Herz zusammenziehen mußte, steigert Paulus noch einmal mit einer Formulierung, deren beispielelose Drastik wir kaum noch nachfühlen können. „Ich erachte alles für σκύβαλα, um Christus zu gewinnen und in ihm angetroffen zu werden.“ Nun ist σκύβαλα zwar kein „Wort der Gasse“, wie Ernst Lohmeyer schreibt<sup>60</sup>, aber in diesem Zusammenhang ein starker Ausdruck. Denn mit σκύβαλα bezeichnet der Grieche Abfall und Unrat jeder Art, den ekelhaften Kot und die unappetitlichen Essensreste<sup>61</sup>.

In einer ähnlich schockierenden Aussage und einem Kontext, der für unseren Zusammenhang besonders bemerkenswert ist, fanden das Wort

<sup>57</sup> Phil 3, 7–11.

<sup>58</sup> In einem ganz ähnlichen Zusammenhang begegnet dieses Begriffspaar auch in einem Jesuswort: Mk 8, 36. Der übertragene Gebrauch dieser Begriffe war im Griechischen längst üblich, aber die Herkunft schimmert doch immer durch. E. LOHMEYER, Der Brief an die Philipper (KEK), Göttingen <sup>13</sup>1964, 132.

<sup>59</sup> Vgl. Bauer, WbNT 873 s. v. κέρδος: „V. e. gewinnbringenden Sache“; H. SCHLIER, ThWNT III 671 f. Eur Med 145: τί δέ μοι ζῆν ἐτι κέρδος; „Was habe ich noch vom Leben?“ (Vgl. Aeschyl Prom 747).

<sup>60</sup> E. LOHMEYER, Phil (Anm. 58) 135. Gute klassizistische Schriftsteller verwenden es (s. Bauer, WbNT s. v.).

<sup>61</sup> Bauer, WbNT s. v.; F. LANG, ThWNT VII 446–448; C. SPICQ, Notes de lexicographie néo-testamentaire II (OBO 22), Göttingen 1978, 802–804; J. WETTSTEIN, NT I 275 f. z. St.

σκύβαλα Ausgräber, die im Jahre 1895 bei Boscoreale, nicht weit von Pompeji, eine Villa rustica ausgruben. Diese Villa war wie Pompeji bei dem verheerenden Vesuvausbruch des Jahres 79 n. Chr. verschüttet worden. Bei den Ausgrabungen entdeckte man das Skelett eines Mannes, der offenbar gerade dabei gewesen war, einen riesigen Schatz in einer Zisterne zu bergen. Zu dem Schatz gehörte neben etwa tausend Goldmünzen, die man ringsum zerstreut fand, auch Silbergeschirr von insgesamt 30 kg Gewicht, darunter zwei Trinkbecher, die uns hier besonders interessieren<sup>62</sup>.

Diese Becher sind ringsum mit Reliefs verziert, lauter Skelettszenen die durch Inschriften kommentiert sind. Die Abbildung zeigt eine getreue Nachzeichnung aller Szenen. Da sehen wir neben namenlosen Gerippen auch Dichter wie Sophokles oder Menander und Philosophen wie Zenon und Epikur, und dazu wenig delphisch anmutende Sprüche wie: „Genieße das Leben, denn wer weiß, was morgen ist“ (ζὼν μετάλαβε, τὸ γὰρ αὐριον ἄδηλον ἐστί), „Freu dich des Lebens“ (τέρπε ζὼν σεαυτὸν), „Das Leben ist ein Theater“ (σκηνὴ ὁ βίος), „Sei fröhlich, solange du am Leben bist“ (εὐφραίνου ὅ[ν] ζῆς χρόνον)<sup>63</sup>. Zu Epikur ist beigefügt: „Das höchste Ziel ist die Lust“ (τὸ τέλος ἡδονή). Wir haben hier den typischen Ausdruck einer vulgärepikuräischen Lebensphilosophie vor uns.

In einer der Szenen betrachtet ein Gerippe sinnend einen Schädel, den es in der Hand hält, und dabei steht: „Das ist der Mensch!“ (τοῦτ' ἄνθρωπος)<sup>64</sup>. Gegenüber steht ein Gerippe, das in der einen Hand eine Schüssel mit Opfergaben trägt und mit der anderen ein Trankopfer ausgießt, gerade über einen Haufen Knochen mit dem dazugehörigen Schädel. Der ironisch freche Kommentar dazu lautet: „Verehere fromm den Dreck!“ (εὐσεβοῦ σκύβαλα). Mensch, erkenne dich selbst — als σκύβαλα! So könnte man den Sinn dieser Szene zusammenfassen.

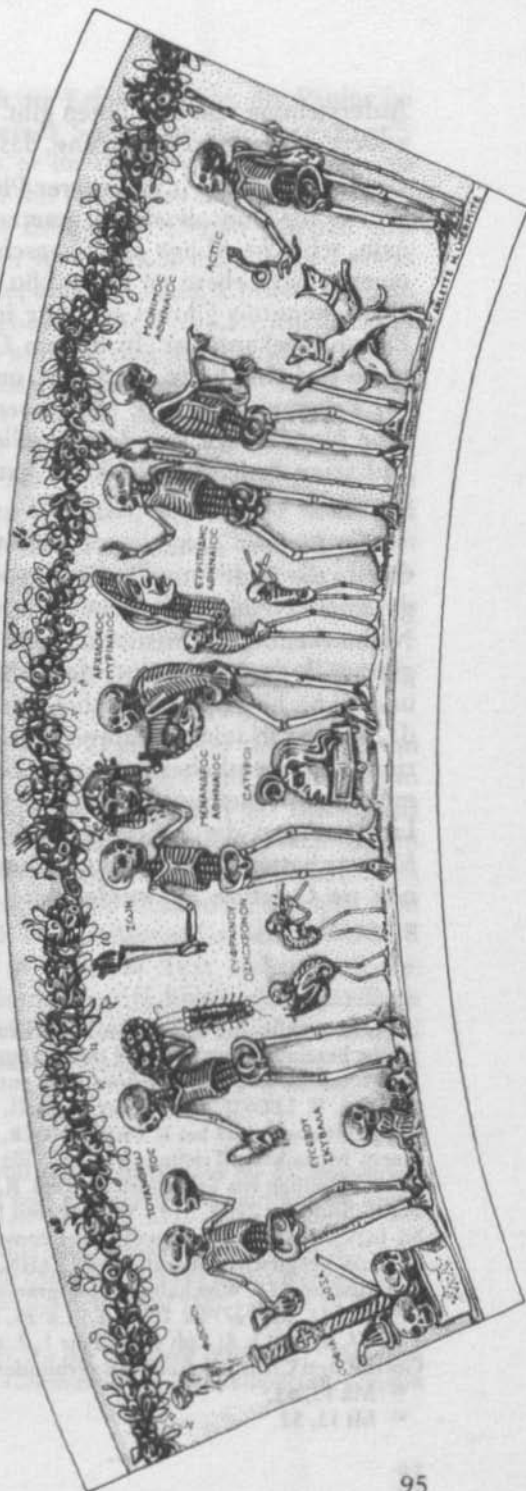
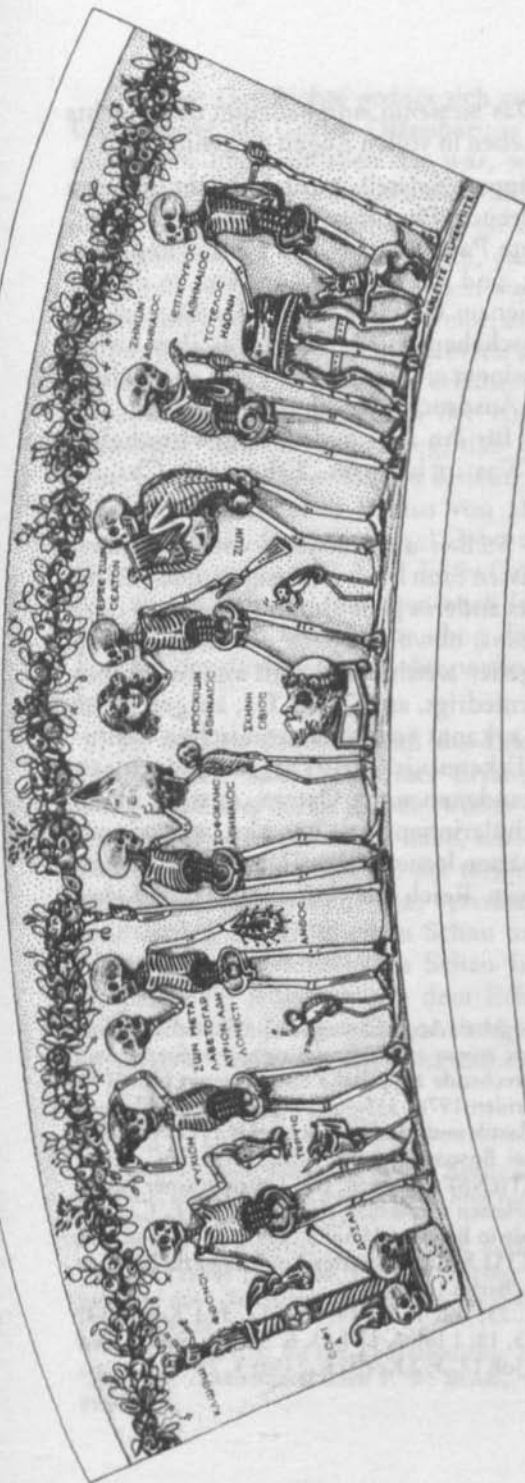
Die beiden Becher bilden also einen anschaulichen Kommentar zu jenem Spruch, den Paulus aus Jes 22, 13 zitiert: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen müssen wir sterben!“<sup>65</sup> Das gilt, sagt Paulus, wenn es keine

<sup>62</sup> Zum Silberschatz von Boscoreale, der sich jetzt im Louvre befindet, s. F. WINTER, Der Silberschatz von Boscoreale: JdI. E 11 (1896) 74–86; A. MICHAELIS, Der Silberschatz von Boscoreale: PrJ 85 (1896) 15–56; A. H. de VILLEFOSSE, Le trésor de Boscoreale: MMAIBL 5 (1899) (wichtigste und vollständigste Edition); F. BARATTE, Musée du Louvre: Le trésor d'orfèvrerie romaine de Boscoreale, Paris 1986.

<sup>63</sup> Auf zahlreiche Grabinschriften desselben Tenors verweist E. CAETANI-LOVATELLI, Thanatos 5 f. Literarische Belege dieser vulgärepikuräischen Lebensphilosophie ebd. 17–19. Vgl. auch R. LATTIMORE, Themes in Greek and Latin Epitaphs, Urbana 1942, 256–258. 260–262; W. AMELING, Φάγωμεν καὶ πίωμεν. Griechische Parallelen zu zwei Stellen aus dem Neuen Testament: ZPE 60 (1985) 35–43; Koh 11, 8.

<sup>64</sup> In der Nachzeichnung ist ein τ vergessen.

<sup>65</sup> 1 Kor 15, 32.





Auferstehung von den Toten gibt. Das *memento mori* bedeutet dann nichts anderes als eine Aufforderung, das Leben in vollen Zügen zu genießen<sup>66</sup>.

Aber kehren wir zu unserer Philipperbriefstelle zurück. Nicht nur jene Werte, die ihm als einem gesetzestreuen Pharisäer die höchsten waren, nein, schlechterdings „alles“ erachtete Paulus von einem bestimmten Moment seines Lebens an für σκύβαλα, und das war der Moment, in dem er zur Erkenntnis Christi gelangte in jenem Geschehen, das als Damaskus-Ereignis bekannt ist. In diesem Geschehen wurde alles, was ihm bisher etwas bedeutet hatte, entthront, um einem einzigen Wert Platz zu machen: der Erkenntnis Christi. Mit diesem Ausdruck bezeichnet Paulus hier das Eine Notwendige, um dessentwillen für ihn alles andere abgewirtschaftet und seine Bedeutung verloren hat. Was ist hier mit „Erkenntnis Christi“ gemeint?

Im Neuen Testament ist an 16 Stellen ausdrücklich vom Erkennen Christi die Rede<sup>67</sup>, und in einem gewissen Sinn kann man sagen, daß es dem gesamten Neuen Testament um nichts anderes geht als die Erkenntnis oder Nichterkenntnis Christi. So bleibt Jesus, obwohl er sich erkennbar genug gibt, nach der Darstellung der Evangelien weithin verkannt und unerkannt und stirbt, bis zur Unkenntlichkeit erniedrigt, am Kreuz. Da, ausgerechnet da, wird er in seinem wahren Wesen erkannt von einem römischen Centurio<sup>68</sup>. Die eigentliche Geschichte der Erkenntnis Christi beginnt jedoch erst mit den Erscheinungen des Auferstandenen nach Ostern. Erst in ihrem Licht werden die Lehrlinge und Schülerinnen Jesu gewahr, wen sie als Meister hatten und was sie von ihm hätten lernen sollen. Und damit begannen sie Gelehrte zu werden, die beim Reich der Himmel in die Lehre gingen<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Dazu paßt, daß Trimalchio nach Petron 34 als Appetitanreger eine Skelett-Gliederpuppe hereinbringen läßt und dazu singt: *sic erimus cuncti, postquam nos auferet orcus. / ergo vivamus, dum licet esse bene*. Eine entsprechende ägyptische Sitte bezeugt Hdt II 78 (dazu A. B. LLOYD, Herodotus Book II, Leiden 1976, 335—337). Eine solche Skelett-Puppe ist abgebildet bei E. HOLLÄNDER, Plastik und Medizin, Stuttgart 1912, 421. Auf einem Mosaik im Triclinium einer Villa bei Boscoreale sieht man ein Skelett, das in beiden Händen ein Trinkhorn hat (vgl. R. ETIENNE, Pompeji. Das Leben in einer antiken Stadt, Stuttgart 1974, 319). Weitere, mit Skeletten verzierte Trinkbecher bei E. CAETANI-LOVATELLI, Di una piccola larva convivale in Bronzo: *MAnt* 5 (1895) 5—16 und, mit reichem Vergleichsmaterial, bei R. ZAHN, ΚΤΩ ΧΡΩ. Glasierter Tonbecher im Berliner Antiquarium (81. Winckelmannsprogramm), Berlin 1923.

<sup>67</sup> Mt 11, 25—27/Lk 10, 21 f.; Lk 24, 21. 25; Joh 1, 10; 14, 7. 8; 17, 3; 1 Kor 2, 14; 2 Kor 4, 6; Phil 3, 8; Eph 4, 13; Petr 1, 2. 8; 3, 18; 1 Joh 2, 13 f.; 3, 6. An drei Stellen sind Gottes- und Christuserkenntnis verbunden (Joh 17, 3; 2 Kor 4, 6; 2 Petr 1, 2).

<sup>68</sup> Mk 15, 39.

<sup>69</sup> Mt 13, 52.

In diese Geschichte ordnet sich auch die Erfahrung ein, die Paulus im Galaterbrief als Gottes Offenbarung seines Sohnes an ihn bezeichnet<sup>70</sup>, und deren Ergebnis eben das war, was er im Philipperbrief „Erkenntnis Christi“ nennt. Diese Erkenntnis war für ihn verbunden mit einer Selbsterkenntnis, oder sagen wir besser: in der Erkenntnis Christi geschah eine Selbsterkenntnis, die dazu führte, daß er fortan nicht mehr irgend etwas oder gar sich selbst verwirklichen wollte, sondern allein Christus in sich. Das meint Paulus, wenn er schreibt, er sehe alles für Dreck an, um Christus zu gewinnen und in ihm angetroffen zu werden, und wenn er kurz danach die Erkenntnis Christi näher erläutert als ein Kennenlernen Christi<sup>71</sup>, das wesentlich im Kennenlernen der Kraft besteht, die seine Auferstehung vermittelt, und der Erfahrung, daß die Gemeinschaft mit Christus auch eine Gemeinschaft im Leiden bedeutet<sup>72</sup>. Diese Verwirklichung Christi am eigenen Leib erwartet Paulus von allen Christen, schreibt er doch den Galatern, er leide noch einmal Geburtswehen um sie, bis Christus in ihnen Gestalt geworden sei<sup>73</sup>. Daß dieses Gestaltwerden aber nicht nur im einzelnen zu erfolgen hat, sondern auch in der Gemeinschaft der Christen als solcher, ja, daß das erstere ohne das letztere nur schwerlich zustandekommt, das dürfte sich aus der paulinischen Ekklesiologie von selbst ergeben.

Es ist also deutlich, daß die Erkenntnis Christi, von der Paulus im Philipperbrief redet, auf einer Erfahrung gründet und eine Erfahrung in Gang setzt. Der Streit jedoch, woher Paulus seinen Begriff der Erkenntnis an dieser Stelle genommen habe, scheint mir gegenstandslos. Nach Martin Dibelius ist γινώσις hier „in der technischen Bedeutung der hellenistischen Mystik gebraucht: nicht vom verstandesgemäßen Erkennen, sondern vom Innwerden der Gottheit in Schau und Verwandlung des Schauenden“<sup>74</sup>. Aber von einer verzückten Schau ist in unserem Text nicht die Rede. Ebensovienig jedoch hängt dem Erkenntnisbegriff hier etwas spezifisch Semitisches an. Jacques Dupont vergleicht die Rede vom Erkennen Christi an unserer Stelle mit der alttestamentlichen Rede vom Erkennen Gottes

<sup>70</sup> Gal 1, 16.

<sup>71</sup> Man beachte den (ingressiven) Aorist in τοῦ γινῶναι αὐτόν und die dazugehörigen Objekte, die beweisen, daß γινῶναι hier nicht mit „erkennen“ übersetzt werden sollte, sondern mit „kennenlernen“.

<sup>72</sup> Vgl. J. T. FORESTALL, Christian Perfection and Gnosis in Philippians 3, 7–16: CBQ 18 (1956) 123–136, 123 f. E. LOHMEYER (Anm. 58) bezieht dieses Kennenlernen ganz auf das „Schauen“ des Herrn in der jenseitigen Welt“ (Phil 138) — kaum zu Recht.

<sup>73</sup> Gal 4, 19.

<sup>74</sup> M. DIBELIUS, An die Thessalonicher I. II. An die Philipper (HNT 11), Tübingen 1937, 89. Zustimmend auch F. W. BEARE, A Commentary to the Philippians, London 1959, 114.

und stellt fest, daß hier die Redeweise gewechselt hat und die Erkenntnis Christi an die Stelle der Erkenntnis Gottes getreten ist<sup>75</sup>. Damit macht er auf einen wichtigen Sachverhalt aufmerksam; aber der Erkenntnisbegriff selbst bleibt davon unberührt. Man kennzeichnet ihn vielleicht am besten mit Rudolf Bultmann, der seinen „existentiellen Charakter“ betont<sup>76</sup>.

Das ist es ungefähr, was wir mit den Mitteln der historischen Exegese darüber sagen können, was Paulus hier mit „Erkenntnis Christi“ meint. Nun sollte aber eine Exegese nicht beim historischen Verständnis stehen bleiben, sondern schließlich auch ein nachvollziehendes Verständnis ermöglichen und dazu hinführen. Zu einem solchen nachvollziehenden Verständnis dessen, was Paulus an unserer Stelle mit „Erkenntnis“ meint, wenn er von der „Erkenntnis Christi“ spricht, kann uns vielleicht eine Unterscheidung verhelfen, die John Henry Newman in seiner berühmten, aber wenig gelesenen *Grammar of Assent* getroffen hat<sup>77</sup>.

Newman unterscheidet dort zwischen *notional apprehension* als einem rein begrifflichen Erfassen, das zwar ein wirkliches Verstehen ist, aber ein Verstehen ohne innere Beteiligung, und *real apprehension* als einem lebendigen, tatsächlichen Erfassen eines Gegenstands oder Sachverhalts. Nur ein solches tatsächliches Erfassen führt zu einer tatsächlichen Zustimmung (*real assent*), zum Glauben (*belief*).

Nun kann man aber ein und denselben Sachverhalt nur begrifflich erfassen oder darüber hinaus auch lebendig und tatsächlich. „So kann ein Schulknabe vollkommen erfassen und mit Eifer konstruieren die Worte des Dichters: „*Dum Capitolium scandet cum tacita Virgine Pontifex*“<sup>78</sup>. Er hat jäh Felsen gesehen und Treppenstufen und Prozessionen. Er weiß, was aufgelegtes Schweigen ist. Auch kennt er alles über den Pontifex Maximus und die Vestalischen Jungfrauen. Er hat einen abstrakten Anhalt bei jedem Wort der Beschreibung. Und doch bringen die Worte nicht im entferntesten das lebendige Bild vor ihn, das sie im Geiste eines Zeitgenossen des Dichters hervorbrachten, der die beschriebene Handlung gesehen hätte,

<sup>75</sup> J. DUPONT, *Gnosis* 36.

<sup>76</sup> R. BULTMANN, *ThWNT* I 710. Da ich im Erkenntnisbegriff in Phil 3, 8. 10 weder etwas spezifisch Hellenistisches noch etwas spezifisch Alttestamentliches oder Semitisches entdecken kann, hilft es m. E. auch nicht weiter, von einer „Synthese beider Erkenntnisweisen“ zu reden (so J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, HThK X.3, Freiburg 1968. 1987, 1993).

<sup>77</sup> J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (J. T. Ker Hg.), Oxford 1985 (zuerst 1870). Dt.: *Entwurf einer Zustimmungslehre*. Durchgesehene Neuauflage der Übersetzung von THEODOR HAECKER (Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman Bd. VII), Mainz 1961.

<sup>78</sup> Hor. *carm.* III 30, 8 f. „Da mit der schweigenden Jungfrau zum Kapitol hinaufsteigt der Pontifex.“

oder eines modernen Historikers, der sich über die religiösen Erscheinungen gehörig unterrichtet und sich das römische Zeremoniell zur Zeit des Augustus meditierend vergegenwärtigt (*realized*) hätte.<sup>79</sup>

Und so gibt es auch eine rein begriffliche Erkenntnis Christi, die zwar eine wirkliche Erkenntnis ist, aber kein lebendiges Erfassen. Paulus mag vor seiner Bekehrung eine solche begriffliche Erkenntnis Christi gehabt haben; mit dem Geschehen vor Damaskus aber wurde diese begriffliche Erkenntnis in eine tatsächliche, lebendige Erkenntnis verwandelt. Und diese Art der Erkenntnis meint Paulus mit γνώσις Χριστοῦ Ἰησοῦ in Phil 3, 8.

Wir haben einen langen und verschlungenen Weg beschritten, um zu sehen, was Antike und Christentum mit dem alten Spruch: „Erkenne dich selbst!“ verbunden haben, und wie sich im Fall des Paulus die Selbsterkenntnis in der Erkenntnis Christi vollzog. Nun ist es an uns, dem „Erkenne dich selbst!“ gerecht zu werden. Die Schwierigkeit der Selbsterkenntnis war schon in der Antike sprichwörtlich, was immer man darunter verstand<sup>80</sup>. „Auf dem Forum kennt sich kaum jeder zehnte selbst“, heißt es bei Plautus. Und der Kommentar des Pseudolus dazu lautet: „Großartig! Jetzt fängt er schon an zu philosophieren!“<sup>81</sup> Und „Freu dich nicht zu früh! *Gnôthi seauton!*“ sagt der Centurio Hasenfus bei Asterix. Aber auf die Frage, was das heißen soll, antwortet er: „Weiß ich nicht! Das ist Griechisch.“<sup>82</sup> Ich hoffe, Sie wissen es jetzt besser.

#### LITERATUR (zur Auslegungsgeschichte des γνώθι σαυτόν)

ALTMANN, A.: The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism, in: ders., Studies in Religious Philosophy and Mysticism, London 1969, 1–40.

BETZ, H. D.: The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation, in: ders., Hellenismus und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1990, 92–111.

DERS.: The Delphic Maxim „Know yourself“ in the Greek Magical Papyri, in: ders., Hellenismus und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1990, 156–172.

CAETANI-LOVATELLI, Ersilia: Thanatos, Rom 1887.

<sup>79</sup> J. H. NEWMAN, Entwurf 7 f.

<sup>80</sup> Vgl. etwa Plat leg 923 a; Alk I 129 a; Cic leg I 22, 58; Plut cons ad Apoll 116 D; Dio Chrys 4, 57; Diog Laert 1, 36; Stob III 21, 13. Epiktet sagt III 1, 18: „Wozu steht das γνώθι σαυτόν (auf der Wand des delphischen Tempels) deutlich geschrieben, wenn keiner sich darum schert?“ Vgl. J. H. NEWMAN (Anm. 77), Grammar 124: „Now what is more rare than self-knowledge?“

<sup>81</sup> Plaut Pseud 971–974.

<sup>82</sup> Asterix Bd. XVII „Die Trabantenstadt“, Stuttgart 1990, 15 (frz. Paris 1971). Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich meiner Frau.

- COURCELLE, P.: *Connais-tu toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 Bde., Paris 1974. 1975. (Gute Materialsammlung mit ausführlichen Quellenzitaten. Aber nur der 1. Bd. befaßt sich mit der Maxime selbst.)
- DEFRADAS, J.: *Les thèmes de la propagande delphique* (EeC 21), Paris 1954.
- DUPONT, J.: *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, Paris 1960 (1. Aufl. 1949).
- HAAS, A. M.: *Et descendit de caelo γνῶθι σεαυτόν* (Juvenal, Satir. XI, 27). Dauer und Wandel eines mystologischen Motivs: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 108 (1979) 71–95 (Zur mittelalterlichen Auslegungsgeschichte)
- DERS.: Christliche Aspekte des „Gnothi seauton“. Selbsterkenntnis und Mystik: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 110 (1981) 71–96.
- ROBERT, Louis: *De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane*: CRAI 1968, 416–457.
- SCHADEWALDT, W.: Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee, in: ders., *Der Gott von Delphi. Aufsätze und Vorträge* (insel tb 1291), Frankfurt a. M. 1990, 8–31 (urspr. *Opuscula* 23, Pfullingen 1965).
- SCHULTZ, F.: Die sprüche der delphischen säule: *Philologus* 24 (1866) 193–226.
- SIMKE, H.: Cant. 1, 7 f. in altchristlicher Auslegung: *ThZ* 18 (1962) 256–267.
- SNELL, B.: *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1971.
- TRÄNKLE, H.: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ: Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*. NF 11 (1985) 19–31.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: *Erkenne dich selbst*, in: ders., *Reden und Vorträge Bd. II*, Berlin 1926, 171–189.
- WILKINS, Eliza G.: *The Delphic Maxims in Literature*, Chicago 1929. (Behandelt auch die Verwendung in der modernen Literatur und Philosophie.)

Abkürzungen von Zeitschriften, Reihen und Standardwerken nach der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) (S. Schwertner). Antike Autoren werden nach dem Lexikon der Alten Welt oder dem Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament abgekürzt.



## Christus Medicus — Christus als Arzt und seine Nachfolger im frühen Christentum

### 1. Christus als Arzt im Neuen Testament

Der große protestantische Kirchenhistoriker Adolf v. Harnack stellt in seinem Beitrag: „Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte“ lapidar fest: „Das Evangelium selbst ist als die Botschaft vom Heiland und von der Heilung in die Welt gekommen. Es wendet sich an die kranke Menschheit und verspricht ihr Gesundheit. Als Arzt ist Jesus in die Mitte seines Volkes getreten. Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken (Mt 2, 17, Lk 5, 31). Als den Arzt des Leibes und der Seele schildern ihn die drei ersten Evangelien, und es gibt keine zutreffendere und ergreifendere bildliche Darstellung der Wirksamkeit Jesu, als die, welche uns Rembrandt auf dem Hundert-Gulden-Blatt geschenkt hat. Hier erscheint Jesus als der, der er wirklich gewesen ist, als der Heiland, der die Armen und Kranken zu sich ruft, das zerstoßene Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht. So kennen wir ihn aus den Evangelien, dieses Bild hält unsere Seele fest. Er spricht nicht viel von der Krankheit, sondern er heilt sie. Er erklärt nicht, daß die Krankheit gesund sei, sondern er nennt sie beim rechten Namen, aber er erbarmt sich ihrer. Nichts von Sentimentalität oder Raffinement findet sich bei ihm, auch keine feinen Distinctionen und Sophismen, daß die Gesunden eigentlich die Kranken seien und die Kranken die Gesunden. Aber er sieht Scharen von Kranken um sich, er zieht sie an sich, und er hat nur den Trieb zu helfen. Leibes- und Seelenkrankheiten unterscheidet er nicht streng — er nimmt sie als die verschiedenen Äußerungen des einen großen Leidens der Menschheit.“<sup>1</sup>

Bei all den verschiedenen Nuancen dieser Aussage, die man doch auch verschieden werten können — zumindest vom heutigen Stand der Forschung aus: Eines hat Harnack deutlich gesehen: Die Gestalt Jesu als des Heilandes, des Erlösers, des Arztes. Seine Worte legen sehr treffend den Finger auf die Aussage des Neuen Testamentes: Jesus Christus ist der Arzt der Menschen.

Zwar hat sich Jesus selbst nie direkt als Arzt bezeichnet, wie dies Origenes aus Alexandrien (gest. 254) sagte (Lev. Hom. 8, 1). Und dennoch: Er hat sich als Arzt der Seele und des Leibes immer wieder den Menschen

<sup>1</sup> A. V. HARNACK: Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 8, 4) Leipzig 1892, S. 125.

seiner Umgebung gleichsam als Rettung geschenkt. Er hat als der Gottesknecht (vgl. Is 53, 4) die Krankheiten von Menschen auf sich genommen, so wie Matthäus von ihm Isaias zitiert: „Er nahm unsere Schwachheiten auf sich und trug unsere Krankheiten“ (8, 17). Im Zusammenhang dieser Stelle heißt es auch bei Matthäus: „Er heilte alle Kranken, damit erfüllt werde, was durch den Propheten Isaias gesagt wurde: ‚Er nahm unsere Schwachheiten auf sich und trug unsere Krankheiten.‘“ Basilius Steidle führt zu dieser Stelle aus: „Wir dürfen die Stelle im Vollsinn dahin verstehen, daß der Herr als mitfühlender Arzt die Krankheit auf sich nahm (vgl. Mt 15, 30 ff., 17, 17) und darunter litt, ohne selbst krank zu sein, und sie zugleich vom Kranken wegnahm, d. h. ihn heilte.“<sup>2</sup> Derselbe Autor fährt dann fort: „Die Evangelien, besonders das des ‚Arztes‘ Lukas (Kol 4, 14), beschreiben den Herrn nicht nur als ‚Lehrer‘: er ‚lehrte‘, sondern auch als ‚Arzt‘: er ‚heilte alle‘ (Lk 6, 19; 10, 25 ff.). Zwar nennt sich Jesus nie selbst Arzt . . . Doch klingt diese Selbstbezeichnung an bei Mk 2, 17: ‚Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken‘, und bei Lk 4, 23: ‚Ihr‘ (d. h. die Juden in der Synagoge von Nazareth) werdet mir entgegenhalten: Arzt, heile dich selbst. Der Herr offenbart sich als der vollkommene Arzt, der den Leib heilt und die Seele.“<sup>3</sup>

Noch zwei Stellen aus dem Neuen Testament seien zitiert und diesbezüglich kurz kommentiert. Bei Jo 11, 3 f. wird auf die Nachricht der Schwestern des Lazarus an den Herrn: „Herr, sieh, der, den du liebst, ist krank“ die Antwort Jesu so wiedergegeben: „Diese Krankheit führt nicht zum Tode, sie dient zur Ehre Gottes. Der Sohn Gottes soll durch sie verherrlicht werden.“ B. Steidle sagt dazu: „Durch die Erweckung des Lazarus erweist sich Jesus als souveräner Herr über Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod.“<sup>4</sup> Bei Joh 9, 1–3 wird die Heilung des Blindgeborenen durch Jesus so berichtet: „Und im Vorübergehen sah er einen Menschen, der von Geburt an blind war. Und seine Jünger fragten ihn: ‚Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geworden ist?‘ Jesus antwortete: ‚Weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern, sondern die Werke Gottes sollen an ihm offenbar werden.‘“ Gerhard Fichtner hat dazu in einer bedeutsamen Studie zum Thema „Christus als Arzt“ erläutert: „Zweierlei wird aus dem Anfang dieses Heilungsberichtes deutlich. Erstens: für den im Judentum Aufgewachsenen ist Krankheit selbstverständlich Folge einer Sünde. Christus aber (oder, wenn man den Einfluß des Berichterstatters einbeziehen will: das frühe Christentum) verwirft die-

<sup>2</sup> B. STEIDLE: „Ich war krank, und ihr habt mich besucht“ (Mt 25, 36), in: Erbe und Auftrag 40 (1964) 6, S. 448.

<sup>3</sup> B. STEIDLE: a. a. O., S. 448 f.

<sup>4</sup> B. STEIDLE: a. a. O., S. 448.

ses Kausalitätsdenken. Nicht Ursache, sondern Sinn der Krankheit ist wichtig. Und zweitens: diese Heilung und Heilungswunder überhaupt sind nicht um ihrer selbst willen wichtig, sondern sie sind Zeichen für den Anbruch der Gottesherrschaft, die eine Weltenwende bedeutet, nämlich die Welt zum Heile in weitester Bedeutung führen soll.<sup>5</sup> Gerhard Lohfink hat diesen Grundgedanken auf die knappe Formel gebracht: „Dort, wo das Reich Gottes hereinbricht, muß die Krankheit einfach aufhören.“<sup>6</sup>

Weiter ist wichtig im Hinblick auf die Art und Weise, wie Jesus nach dem Neuen Testament Arzt ist, die Aussage: Zum Unterschied von den apokryphen Apostel-Akten, wo Jesus meist nur als „Seelenarzt“ beschrieben wird, während die gewöhnlichen Ärzte die Körper behandeln, die der Auflösung verfallen — offenbar ein absoluter Dualismus — erscheint Jesu Heilswirken diesen Dualismus zu überwinden — oder, wie Fridolf Kudlien bemerkt: „Ausdrücklich heißt es ferner in Jo 7, 23, Jesus mache den ganzen Menschen gesund. Das schließt Körperliches wie Seelisches ein (entsprechend ist Jesus in den Thomas-Akten 143 ‚der Arzt alles Sichtbaren und Unsichtbaren‘). Die daraus resultierende Ganzheit ist aber mehr als die übliche: Ganzheit meint hier auch Freisein von Sünde.“<sup>7</sup> Als Beispiel dafür sei verwiesen auf Jo 5, 14: „Siehe, du bist gesund geworden, sündige nicht mehr, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre.“<sup>8</sup>

Im Blick auf die neutestamentlichen Aussagen ist jedoch noch ein Wort zu sagen zu der Tatsache, daß auch Jesus krank sein kann in den Kranken und dann des heilenden Besuches von uns allen bedarf. In seiner Gerichtsrede (Mt 24—25) hält er eindringlich vor Augen: „Ich war krank, und ihr habt mich besucht“ (25, 36 ff.). Wenn im Laufe dieser Studie auch von denen die Rede gehen wird, die in Nachfolge des Christus Medicus zu den Kranken gehen, sie besuchen, sich ihrer annehmen, sie zu heilen versuchen, dann ist es diese Stelle, die zu solcher Tat immer wieder Anlaß gegeben hat. Lapidar bemerkt dazu B. Steidle: „Was die Christenheit in der Folgezeit für den Kranken tat und noch tut, hat seinen tiefsten Grund im Herrenwort bei Mt 25, 36.“<sup>9</sup>

<sup>5</sup> G. FICHTNER: Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs. In: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, 16. Bd., 1982, S. 5. — Dort auch reichste Lit. Angabe zum Thema „Christus Medicus“ überhaupt.

<sup>6</sup> G. LOHFINK: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg 1982, S. 23.

<sup>7</sup> FR. KUDLIEN: Gesundheit, in: RAC X, Sp. 937.

<sup>8</sup> Vgl. zum Gedanken der „Ganzheit“ auch: H. HARK: Jesus der Heiler — Vom Sinn der Krankheit, Olten und Freiburg i. Br. 1988.

<sup>9</sup> B. STEIDLE: a. a. O., S. 448. — Vgl. zur ganzen Thematik auch: B. FLAMMER: Jesus der Arzt in der Sicht der Evangelien, in: Arzt und Christ 31 (1985), 1—6, sowie R. u. M.

## 2. Christus als Arzt und Asklepios als Arzt

Einerseits stellt G. Fichtner mit Recht fest: „Ganz allgemein findet nur selten im Schrifttum der Kirchenväter eine direkte Konfrontation Asklepios-Christus statt. Es gehört zu den Ausnahmen, daß der Apologet Justin (gest. um 165 n. Chr.) den Heiden die Auferstehung Christi näherzubringen versucht, indem er auf Asklepios hinweist“<sup>10</sup>, und er zitiert dabei aus der Apologie I, 22, 6 die Stelle: „Sagen wir endlich, er (Christus) habe Lahme, Gichtbrüchige und von Geburt Sieche gesund gemacht und Tote erweckt, so wird das dem gleichgehalten werden können, was von Asklepios erzählt wird“<sup>11</sup>, um schließlich als einen Höhepunkt der Konfrontation Asklepios-Christus Arnobius, den vermutlichen Lehrer des Lactanz, zu nennen, der sagte: „Die ihr uns verlacht, daß wir einen Menschen verehren, der in einem schmachvollen Tod ums Leben kam . . . habt ihr nicht den Aeskulap, den Erfinder von Heilmitteln, nach seiner Bestrafung und Hinrichtung durch den Blitz zum Helfer und Schirmherrn der Gesundheit, des Wohlergehens und des Heils gemacht?“<sup>12</sup> Auf der anderen Seite finden wir beim selben Autor die aufhorchen lassende Beobachtung: „Die Entwicklung zum voll ausgebildeten Motiv von Christus als Arzt ist nur aus einer doppelten Auseinandersetzung heraus verständlich, einmal, aus der Auseinandersetzung mit dem wiederaufblühenden Asklepioskult, und zum anderen, aus der Auseinandersetzung mit der Philosophie.“<sup>13</sup> Wenn also, nach Fichtner, eine direkte Konfrontation Asklepios-Christus bei den Kirchenvätern nur selten stattfand, so geschah dies doch andererseits wiederum öfter in indirekter Art und Weise — was bedeutet, daß der Name des Asklepios nicht genannt wurde, aber auf seinen Christi Worte für dessen Tätigkeit gewählt wurden, die eben indirekt an Asklepios gemahnten, der so gleichsam „stillschweigend“ und dennoch wiederum „wortreich“ überwunden werden sollte. Dies geschah schon innerhalb der neutestamentlichen Schriften. Weil diese Art gerade hier in einem gewissen Sinne für später grundsätzlich vorgezeichnet wurde, sei das Augenmerk auf diesen Punkt jetzt gelegt.

Karl Heinrich Rengstorff hat zu dieser Frage am 11. November 1952 eine Rektoratsrede gehalten, die sehr anregend geworden ist, um diesem

---

HENGEL: Die Heilung Jesu und medizinisches Denken, in: *Medicus viator*, Festgabe für Richard Siebeck, Tübingen 1959, S. 331–361.

<sup>10</sup> G. FICHTNER: a. a. O., S. 8. — Vgl. dazu auch: M. HONECKER: *Christus medicus*, in: *Kerygma und Dogma* 31 (1985), S. 310–314.

<sup>11</sup> Justin: *Apologie I*, 22, 6 (hg. vom E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915, S. 41).

<sup>12</sup> Arnobius: *Adu. nat. I*, 41 (CSEL 4, S. 27, 15 ff., PL 5, Sp. 770).

<sup>13</sup> G. FICHTNER: a. a. O., S. 7.

Problem auch in Zukunft nachzugehen. Diese Rede führt den Titel: „Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit.“ Im folgenden seien dazu wichtige Zitate angeführt. Zentral erscheint die Vermutung Rengstorfs zu sein, daß der 4. Evangelist Johannes ganz bewußt in der Schilderung einzelner Begebenheiten Jesus als Sieger über den Heilsgott Asklepios stellen will. Etwas zu hoch gegriffen erscheint mir allerdings — um es gleich jetzt anzumahlen — die Aussage Rengstorfs zu sein, die da lautet: „Indes dürfte es nunmehr an der Zeit sein, das Christusbild des Johannesevangeliums selbst ins Auge zu fassen, um an Hand einiger ihm eigentümlicher Züge zu zeigen, daß es in seiner Besonderheit durch den Gegensatz gegen den Heiland Asklepios zum mindesten mitbestimmt ist.“<sup>14</sup> Gleichsam in den Mittelpunkt der Beobachtungen Rengstorfs möchte ich nun die Bedeutung von Wasser, Quelle, heilige, wundertätige Quelle stellen. Diese spielen bei Asklepios eine entscheidende Rolle, ja: „Eine solche Quelle gehört zu jedem Asklepiosheiligtum“<sup>15</sup> — und: „Angesichts der konstitutiven Bedeutung des heiligen Queses für die Heiligtümer des Asklepios, und zwar ebenso für ihren ärztlichen Betrieb wie für ihren Kult, ist es selbstverständlich, daß hier der Gebrauch des Wassers zu Trank und Waschung eine hervorragende Rolle spielte.“<sup>16</sup> Nun setzt Rengstorfs wichtige Überlegung ein: „Blicken wir von hier aus zu den johanneischen Schriften hinüber, so fällt auf, daß auch in ihnen — und unter ihnen wieder gerade im Johannesevangelium, anders als in den synoptischen Evangelien — Quelle und Wasser eine besondere Rolle spielen. Gewiß wird man nicht allen Stellen, an denen das der Fall ist, auch besonderes Gewicht zusprechen dürfen. Indes fehlt es doch nicht an solchen, die bei näherer Betrachtung wieder sogar selbst eine Bezugnahme auf die Welt des Asklepios und seiner Verehrer nahelegen. Dabei handelt es sich in jedem einzelnen Falle um eine polemische Haltung.“<sup>17</sup>

Von besonderer Bedeutung nun ist hier die Stelle aus Jo 4,14. Jesus antwortet da der samaritanischen Frau: „Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben. Vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt.“ Dazu Rengstorf sehr pointiert: „Hier nimmt nun Jesus für sich in Anspruch, über ein Wasser zu verfügen, nach

<sup>14</sup> K. H. RENGSTORF: Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit, Münster/W. 1953, S. 16. — Dagegen spricht sich aus: E. DINKLER: Christus und Asklepios — Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano, Heidelberg 1980, S. 31. Anm. 74.

<sup>15</sup> K. H. RENGSTORF: a. a. O., S. 19.

<sup>16</sup> K. H. RENGSTORF: a. a. O., S. 20.

<sup>17</sup> K. H. RENGSTORF: a. a. O., S. 21.



dessen Genuß neuer Durst nicht mehr besteht, ja das sogar in dem Trinken-  
den zu einer Quelle von Wasser wird, das zum ewigen Leben sprudelt.  
Damit stellt Jesus sich als den dar, der den wunderwirkenden Quell schafft,  
und tritt darin neben Asklepios. Er hebt sich aber dann doch weit über ihn  
hinaus. Es besteht nämlich ein diametraler Unterschied zwischen der Quel-  
le des Asklepios und der Quelle, die Jesus wirkt: Die Quelle des Asklepios  
gewährt Gesundheit und somit das Leben im Sinne des Weiterlebens trotz  
Krankheit und Todesgefahr — die Quelle, die von Jesus zum Sprudeln  
gebracht wird hingegen bewirkt ewiges Leben für den, der davon trinkt.  
Nun kommt im Johannesevangelium das Wort ‚ewig‘ nur in Verbindung  
mit ‚Leben‘ vor, und das nötigt zu dem Schluß, daß der Evangelist in der  
Wendung ‚ewiges Leben‘ offenbar wieder eine Abgrenzung vollzieht, und  
zwar im Sinne der Überbietung: das ‚ewige Leben‘ wird dem gewöhnlichen,  
nur zeitlichen Leben gegenübergestellt. Die Antithese ist zu präzise, als daß  
es erlaubt wäre, in der johanneischen Wendung lediglich die Vergeistigung  
einer allgemeinen Lebensanschauung zu finden. Andererseits genügt es  
auch nicht, wenn man in dem hier genannten Wasser die lebendigmachende  
Kraft sieht, die die Offenbarung schenkt. Was gemeint ist, wird dagegen  
völlig durchsichtig, sobald man in dem Gegensatz, der hier erscheint, einen  
Gegensatz gegen Asklepios und seine Welt erkennt. Daß diese Schau rich-  
tig ist, bestätigt zudem Justin, wenn er im Dialog mit dem Juden Tryphon  
seinem Gegner zurnt: ‚Als ein Quell lebendigen Wassers von Gott . . . ist  
dieser Christus hervorgesprudelt‘ und wenn er dann aufzählt, in wie vielfäl-  
tiger Weise Christus sich Kranken und Toten als Helfer erwiesen hat.<sup>18</sup>  
Aus dem Bereich der frühchristlichen Kunst gibt es noch einen wichtigen  
Hinweis für die Auseinandersetzung Christus-Asklepios: Es sind dies die  
polychromen Platten im Museo Nazionale Romano aus der vorkonstanti-  
nischen Zeit. Zugleich sind dies die ältesten Reliefs, auf denen neutesta-  
mentliche Themen eine bevorzugte Stellung einnehmen. Christus erscheint  
auf den beiden Plattenfragmenten inmitten von Heilungsszenen in großer  
formaler Annäherung an Asklepios — er wird hier als der eigentliche und  
einzige Asklepios vor Augen gestellt<sup>19</sup>.

### 3. Christus als Arzt bei den Kirchenvätern

Zum erstenmal bei den Kirchenvätern wird Christus als Arzt genannt bei  
Ignatius von Antiochien. Auf seiner Fahrt zum Martyrium in Rom — um  
110 n. Chr. — schrieb er sieben Briefe. Einer von ihnen ist an die Gemeinde

<sup>18</sup> K. H. RENGSTORF: a. a. O., S. 21 f.

<sup>19</sup> E. DINKLER: a. a. O., bes. S. 29 ff., 38.

von Ephesus gerichtet. In diesem finden wir unter anderem eine knappe Bekenntnisformel, die dieser Gemeinde und uns die Heilsbedeutung Christi vor Augen führen soll. Es heißt dort: „Einer ist Arzt, aus Fleisch zugleich und aus Geist, gezeugt und ungezeugt, im Fleische erschienener Gott, im Tode wahrhaftiges Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr.“<sup>20</sup> Vom selben apostolischen Vater heißt es im selben Brief an die Epheser über die heilige Eucharistie: „Ganz besonders werde ich dies tun, wenn der Herr mir offenbart, daß ihr Mann für Mann, gemeinsam, alle im einzelnen in Gnade zusammenkommt in einem Glauben und in Jesus Christus, der dem Fleische nach aus dem Geschlecht Davids stammt, dem Menschensohn und Gottessohn, um dem Bischof und dem Presbyterium mit ungeteiltem Sinn Gehorsam zu bezeigen und ein Brot zu brechen, das Unsterblichkeitsarznei ist, Gegengift, daß man nicht stirbt, sondern lebt in Jesus Christus immerdar.“<sup>21</sup>

Aus der ganz frühen Zeit — und zwar aus dem Bereich der Apokryphen, die immerhin Volksfrömmigkeit und Volksauffassung auf weite Strecken hin gut wiedergeben — sei verwiesen auf die *Acta Johannis*. In c. 108 wird in einem Gebete Jesus so angesprochen: „Der du allein Beschützer deiner Knechte bist und Arzt, der umsonst heilt, der du allein barmherzig bist und die Menschen liebst, der du allein Heiland bist und gerecht...“<sup>22</sup> Wenn wir annehmen dürfen, daß diese Johannesakten „vielleicht die ältesten apokryphen Apostelgeschichten sind“<sup>23</sup> und diese in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden<sup>24</sup>, dann wird wohl deutlich, wie früh schon in den Gemeinden das Bild von Jesus als Arzt lebendig gewesen sein muß. Zur näheren Interpretation dieser Stelle trägt wiederum G. Fichtner bei, wenn er ausführt: „Diese Stelle ist wie ein Schlüssel zum Verständnis der gesamten Entfaltung des Christus-medicus-Motivs. Die Stichworte der Auseinandersetzung sind genannt. Schon das immer wiederholte ‚allein‘ deutet auf eine polemische Abgrenzung, noch mehr aber weisen die Prädikate, die Jesus gegeben werden, auf den Gegensatz zu Asklepios. Denn die Beinamen des Asklepios waren auch ‚Wohltäter‘ und ‚Menschenfreund‘, vor allem aber wurde er Soter, d. h. Retter, Nothelfer genannt. Ja, dieser Titel, den früher manche andere Götter zugelegt bekamen, war in nachchristlicher Zeit in der Asklepiosverehrung der beliebteste

<sup>20</sup> Ignatius v. Antiochien: An die Epheser 7, 2 (J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Bd. I, Darmstadt 1956, S. 146—149).

<sup>21</sup> Ignatius v. Antiochien: An die Epheser, 20, 2 (Ebd. S. 160—161).

<sup>22</sup> *Acta apostolorum apocrypha*, hg. von R. A. LIPSIUS — M. BONNET, Bd. 2, 1, Leipzig 1983, S. 206, Z. 9—12.

<sup>23</sup> J. B. BAUER: *Die neutestamentlichen Apokryphen*, Düsseldorf 1968, S. 60.

<sup>24</sup> J. B. BAUER: a. a. O., S. 60.

Ehrenname geworden. Der Soter — damit meinte man den ‚Heiland‘ Asklepios. Heiland ist ja das Wort, das in der deutschen Bibelübersetzung für *sotēr* erscheint. Und auch vom ‚umsonst heilen‘ wird nicht von ungefähr gesprochen, denn Asklepios wird schon bei Pindar und Euripides als geldgieriger Arzt bezeichnet, ein Vorwurf, den dann die Kirchenväter wieder aufgenommen haben.“<sup>25</sup> Besonders wichtig an dieser Stelle aus den Johannesakten ist die Verbindung von Heiland und Arzt. Weitere Zeugnisse aus der Vätertheologie gerade zu dieser Verbindung wären zunächst Aussagen von Clemens von Alexandrien (gest. vor 215 n. Chr.). In seinem *Paedagogos* stellt er fest: „Deshalb heißt auch der Logos Heiland (*sotēr*), denn er hat für die Menschen geistige Arzneien erfunden zum Wohlbefinden und zum Heil. Er bewahrt die Gesundheit, er deckt die Schäden auf, er bezeichnet die Ursachen der Leidenschaften, er amputiert die Wurzeln unvernünftiger Begierden, er schreibt Diät vor, er verordnet alle heilsamen Gegenmittel für die Kranken. Denn das ist das größte und königliche Werk Gottes: die Rettung der Menschheit. Dem Arzt, der keinen Rat für die Gesundheit gibt, zürnen die Kranken.“<sup>26</sup> Der heilige Hieronymus wird später diesen Gedanken der Identität von *salvator* und *medicus* in Christus mit Worten ausdrücken, die „das poetische Gesetz des Parallelismus der Satzglieder, wie man es in den Psalmen verwirklicht findet“<sup>27</sup>, anwenden:

„Quod Salvator descendit, misericordiae Dei est:  
non venisset medicus nisi aegrotarent plurimi.  
Quoniam aegrotabant plurimi, propterea venit medicus:  
quoniam indigebant misericordia propterea venit Salvator.“<sup>28</sup>

Auch Augustinus hält an dieser Verbindung fest, wenn er sagt: „Es kam also der Heiland (*salvator*) zum Menschengeschlecht, er fand nicht einen einzigen Gesunden, deshalb kam der große Arzt.“<sup>29</sup> Und wenn Ambrosius von Mailand den Gläubigen auffordert: „Eile zum Arzt, suche nach dem Heilmittel der Buße . . . es möge dich der gute Seelenarzt, das Gotteswort besuchen“<sup>30</sup>, dann erscheint hier Christus als *Salvator* und Arzt ganz konkret in der Funktion dessen, der durch sein Wort, das Gotteswort, die Sünden nachläßt. In diesem Zusammenhang wird darauf verwiesen, daß

<sup>25</sup> G. FICHTNER: a. a. O., S. 7 f.

<sup>26</sup> Clemens v. Alexandrien. *Paedagogos* I, XII, 100, 1 (CGS 7, 1, S. 149 f.).

<sup>27</sup> G. FICHTNER: a. a. O., S. 10.

<sup>28</sup> Hieronymus: *Tract. in psalm. LXXXIII*, 8 (CSEL 78, S. 104, Z. 68–72).

<sup>29</sup> Augustinus: *Sermo* 155, 10 (Pl 38, Sp. 847). — Vgl. auch M. HONECKER, a. a. O., S. 315 sowie W. BEINERT: *Heilender Glaube* (Topas Taschenbücher Bd. 201), Mainz 1990, S. 59 f.

<sup>30</sup> Ambrosius: *Exameron* VI, 8, 50 (CSEL 32, 1, S. 242 f. Z. 20 ff.). — Vgl. zu Ambrosius v. Mailand: G. MÜLLER: *Medizin, Arzt, Kranker bei Ambrosius von Mailand*, Diss. med. dent. Freiburg i. Br. 1964, S. 39–49.

man sich diesem Arzt, Christus, öffnen muß, wie dies ja auch für das Verhältnis von Arzt und krankem Menschen überhaupt gilt. G. Fichtner bemerkt dazu: „Zum vertrauensvollen Arzt-Patient-Verhältnis gehört auch, daß der Kranke offen von sich berichtet. Der Arzt will die *confessio*, das Bekenntnis, fast möchte man übersetzen: er erwartet die Anamnese.“<sup>31</sup>

Mit Bedacht legen die Kirchenväter immer wieder Wert auf die Feststellung: In Anbetracht der vielen guten Ärzte, ist doch der eigentliche Arzt Christus, er steht über allen Ärzten, von ihm nehmen die Ärzte ihre Kunst, vor allem aber ihre Barmherzigkeit, das Fundament aller ärztlichen Tätigkeit. Diese Barmherzigkeit ist Ausfluß und Nachbild der Barmherzigkeit des Vaters in Jesus Christus. Fichtner drückt diese Beobachtung, etwas konkretisierend, mit den Worten aus: „Hieronymus nennt Christus den *magister medicorum*, der selbst vom Himmel herabkommt, um uns zu heilen. Wenn schon Mose und Jesaja, ja alle Heiligen Ärzte heißen dürfen, dann ist er der *egregius medicus*, ja der wahre *archiatros*. Wer seine Krankheit erkannt hat, d. h. wer weiß, daß er gesündigt hat, der wird diesen Arzt inständig bitten: Handle mich mit dem Brenneisen, beseitige meine Wunden, alle Säfte und den schädlichen Säftefluß (*rheuma noxium*) zieh durch den scharfen Trank aus Nieswurz (*helleborus*) zusammen. Hieronymus beweist gern, wieviel er von der Medizin weiß, daß ihm Hippokrates und Galen vertraut sind, daß er die Malaria in ihren verschiedenen Formen kennt, daß es eine Einteilung der medizinischen Schulen in Dogmatiker, Methodiker und Empiriker gibt und was dessen mehr ist. Aber letztlich ist auch ihm nur wichtig, daß die Menschen die Hilfe des wahren Arzt-Heilandes Christi suchen (*veri medici salvatoris*), wie er in äußerster Dichte sagen kann. Dieser Arzt ist zugleich *medicus* und *medicamentum*. Auch Augustin liebt solche paradoxen Formulierungen: Christus, der gesunde Arzt, trinkt doch zuerst den bitteren Kelch, damit der Patient nicht sagen kann: ich kann die bittere Arznei nicht einnehmen. Der Arzt heilt in seinem Tod durch sein Blut die Kranken. Der Hörer, dem das Arztbild allzu vertraut und eingängig geworden ist, wird durch solche Paradoxa aufgeschreckt. Jeder Vergleich dient nur dazu, die Unvergleichlichkeit Christi aufzuweisen.“<sup>32</sup> Von dieser Kennzeichnung her wird auch verständlich, warum man Augustins Theologie auch eine „*theologia medicinalis*“<sup>33</sup> genannt hat. Rudolf Schneider hat die ganze Fülle der Gedanken augustinischer *theologia medicinalis* in

<sup>31</sup> G. FICHTNER: a. a. O., S. 11. — Vgl. dazu auch: J. HÜBNER: Christus medicus — Ein Symbol des Erlösungsgeschehens und ein Modell ärztlichen Handelns, in: Kerygma und Dogma 31 (1985), S. 324 f.

<sup>32</sup> G. FICHTNER: a. a. O., S. 11.

<sup>33</sup> R. SCHNEIDER: Was hat uns Augustins *theologia medicinalis* heute zu sagen? in: Kerygma und Dogma 3, 1957, S. 307—315. — M. HONECKER, a. a. O., S. 316.

die Worte gefaßt: „Der von Gott getrennte Mensch ist immer schon elend und verzweifelt, aber diese wahre Lage enthüllt sich erst im Zusammenbruch . . . Die Analyse der negativen Lage ist für Augustin das notwendige Komplement seiner medizinischen Theologie. Der Bereich ist die gesamte Christologie unter Einschluß der Lehre von der Kirche. Das Sein und Wirken Christi meint die Heilung des Menschen in seiner todesbestimmten Lage. Gott allein kann die Krankheit nach jeder Beziehung, die zum Tod tendiert, heilen. Gott allein kann den Tod überwinden, indem er den todverfallenen Menschen in sein Leben stellt. Gott, genauer der Sohn Gottes als Fülle des Lebens, nimmt die Menschheit Jesu an, um sein Heilswerk zu vollführen. Ein Mensch soll die Menschen heilen, aber er muß, um das zu können, im Grunde Gott, Fülle des Lebens sein. Das Prinzip der Heilung ist der menschgewordene Gott, der Gottmensch, der Mittler, darum ist Jesus Christus der Arzt selbst, die Medizin selbst — *medicus ipse medicina ipse*. Dabei ist die Medizin nicht qualitative, vom Arzt lösbare, selbstwirkende Heilkraft. Sondern wenn Augustin Christus Medizin nennt, meint er das personal. Sooft Augustin den Ausdruck Medizin gebraucht, müssen wir in der Medizin den Arzt selbst sehen. Genauer gesagt, ist das Prinzip der Heilung der Gekreuzigte. Der Gekreuzigte bringt Leben und Heil. Der Gekreuzigte ist der gegenwärtig wirkende Arzt.<sup>34</sup> Aus seiner *theologia medicinalis* heraus wird Augustinus nicht müde, von Christus als dem *medicus noster*, dem *medicus et salvator noster*, dem *omnipotens medicus*, dem *superbus medicus* zu sprechen<sup>35</sup>.

Blickt man zurück auf die Aussagen der Kirchenväter — vorab des heiligen Augustinus — dann wird man den Worten G. Fichtners recht geben: „Die Wirkmächtigkeit des Christus-medicus-Motivs kann nicht überraschen. Mit der Einfügung des Arztvergleichs ins soteriologische Denken der Theologie war ein Bild gewonnen, dessen Anziehungskraft sich so leicht niemand entziehen konnte. Das beweist die vielfältige Verwendung des Bildes im weiteren theologischen Schrifttum.“<sup>36</sup> Allerdings ist dieser Feststellung die andere, auch richtige Beobachtung Heinrich Schipperges hinzuzufügen, die da lautet: „Von Augustinus wird diese lebendige Tradition auf die Jahrhunderte des Mittelalters weitergeleitet, an deren Ende dann die Überlieferung zunehmend verblaßt und der Topos vom Christus Medicus schließlich nur noch als bloße Metapher dient, um das seelentröstende Tun des Heilandes zu verdeutlichen.“<sup>37</sup>

<sup>34</sup> R. SCHNEIDER: a. a. O., S. 314 f. — Vgl. auch J. HÜBNER, a. a. O., S. 327 f., 331.

<sup>35</sup> H. SCHIPPERGES: Zur Tradition des „Christus Medicus“ im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde, in: *Arzt und Christ* 11, 1965, S. 15.

<sup>36</sup> G. FICHTNER: a. a. O., S. 12.

<sup>37</sup> H. SCHIPPERGES: a. a. O., S. 15 f. — Vgl. auch J. HÜBNER, a. a. O., S. 328.



Abschließend zu den Darlegungen über „Christus Medicus bei den Kirchenvätern“ sei noch auf die von G. Fichtner geäußerte Möglichkeit verwiesen, daß das Bild von „Christus, dem Arzt“ auch mitgeprägt sein könnte von der Auseinandersetzung des Christentums mit der Philosophie, vor allem kynisch-stoischer Prägung. Denn hier war „der Arztvergleich sehr beliebt. Hier war es der Philosoph, der mit dem Arzt verglichen wurde. So wie der Arzt die Leiden des Körpers heilt, so heilt der Philosoph die Leidenschaften der Seele . . . Wollte man das Christentum als die wahre Philosophie erweisen, dann lag es nahe, den vorgeprägten Arztvergleich im Sinne eigener Ansätze auszubauen und damit Christus zugleich als den wahren Philosophen darzustellen. Gut stimmt damit zusammen, daß Christus in der plastischen Kunst des dritten Jahrhunderts in Philosophentracht dargestellt wird“<sup>38</sup>.

Zum Abschluß dieses Abschnittes sei es gestattet, einen Autor der Gegenwart zu zitieren, der geeignet erscheint, den vielfältigen Reichtum der neutestamentlichen wie der Väteraussagen über den *Christus medicus* lebendig zusammenzufassen. Es ist dies Georg Betz in seinem eben erschienenen Buch: „Wenn der Menschlichkeit die Luft ausgeht — eine biblische Therapie gegen den Notstand in Krankendienst und Altenpflege.“ Er sagt dort: „Wer sich näher mit Jesus befaßt, dem kann an ihm folgendes aufgehen: Wie niemand sonst hat er den biblischen Gott ‚Ich bin mit und für Euch‘ vermittelt. Wie niemand sonst hat er sich in diesem Gott verwurzelt und festgemacht, ist er zur Schale geworden, die er mit dem Denken, Fühlen, Handeln dieses Gottes hat auffüllen lassen, so sehr, daß Gott in ihm selbst in Aktion treten konnte . . . Dieser ‚Ich bin mit und für Euch‘ — Gott der Bibel versteht sich als der große Heiler. Er nennt sich einmal selbst ‚Arzt‘, der Israel vor Krankheit, wie es sie in Ägypten hat kennenlernen müssen, bewahren und heilen möchte. Wenn Jesus voll und ganz in das Denken, Fühlen und Handeln dieses Arztes Jahwe eingetaucht ist, dann hat er mit dem Denken, Fühlen und Handeln Gottes, des Arztes, auch dessen Krankheitskunde und Heilkraft verinnerlicht. Und so ist möglich geworden, was Menschen damals gleichsam verzaubert hat: Eine Denkart und ein Handeln, wie sie Gott zu eigen sind, und ein Umgang, der einfach richtig, wahrhaft menschlich ist und guttut.“<sup>39</sup>

<sup>38</sup> G. FICHTNER: a. a. O., S. 11 f.

<sup>39</sup> G. BETZ: Wenn der Menschlichkeit die Luft ausgeht — eine biblische Therapie gegen den Notstand in Krankendienst und Altenpflege, Freiburg i. Br. 1990, S. 43 ff.

#### 4. Ärzte und ärztlicher Dienst als Nachfolge Christi, des Arztes

Der Dienst an körperlicher und seelischer Heilung sollte nicht auf Christus und seine Zeit beschränkt bleiben. Christus durfte nicht der erste und letzte Medicus bleiben, er mußte Nachfolger bekommen, Nachfolger in der Gesundung an Körper und Geist, körperliche und geistige Ärzte.

Treffend bemerkt Gerhard Lohfink dazu: „Das Bewußtsein von der Gegenwart des Geistes, das die Urkirche erfüllt hat, tritt zwar allmählich zurück. Aber es bleibt die Sorge um die Kranken, es bleiben die Krankenheilungen, es bleiben die Austreibungen der Dämonen. Das alles ist eingebettet in eine reiche Terminologie, die Christus als den Arzt, die Sakramente als Heilmittel, den christlichen Glauben als Religion der Heilung beschreibt.“<sup>40</sup> Etwas salopper, aber um so einprägsamer hat diese Wahrheit Georg Betz mit den Worten zum Ausdruck gebracht: „Aus und vorbei war der ‚Zauber‘ also nicht, als Jesus zum Vater gegangen war. Allerdings gebunden an Jesus blieb er. Das frühe Christentum hat das Aufblühen erstaunlicher Talente in seinen Reihen ausdrücklich ihm zugeschrieben, seinem Wirken. In der Apostelgeschichte verwahrt sich Petrus im Anschluß an die Heilung eines Gelähmten vor dem Tempeleingang — seine erste Heilungstat — ausdrücklich gegen die Auffassung, er habe das Wunder aus eigener Kraft und Fähigkeit heraus gewirkt. Vielmehr habe Gott ihm durch Jesus diese Gabe zukommen lassen, Staunenerregendes zu tun, sagt Petrus.“<sup>41</sup> In seinen weiteren Ausführungen versucht Betz, gleichsam im Überblick, darzulegen, wie dieses Tun des Arztes Jesus nun in seinen Nachfolgern weiterging. Er führt aus: „Ich denke, was in der frühen Kirche geschah, ist letztlich mit keinem anderen ‚Zauber‘ zu vergleichen als mit dem, der Jesus selber umgab . . . Das mit Jesus Begonnene ging weiter, Jesus lebte in ihnen fort . . . Und es kam, was einfach kommen muß, wo der Wettbewerb um Ansehen aufgehoben ist, weil alle geschätzt und geachtet sind — wo der Leistungsdruck schwindet, weil jeder anerkannt ist, ungeachtet seiner Leistung — wo Vergebung herrscht, statt Zeigefinger, Verurteilung und Bestrafung — wo sich ängstliches Sorgen um das Überleben am morgigen Tag verkriecht, weil alle einander unter die Arme greifen — wo Trauer über Mißerfolg, Verlust und Schläge geteilt wird — wo einer des anderen Last trägt — wo alle noch einen in der Nähe wissen, der versprochen hat, sie zu halten, was immer auch kommen mag. Es kam, was kommen muß, wenn Menschen einander zugewandt leben: Sie blühen auf und wachsen über ihre eigenen Schatten und Begrenzungen hinaus. In solchen Gemein-

<sup>40</sup> G. LOHFINK: a. a. O., S. 174 f.

<sup>41</sup> G. BETZ: a. a. O., S. 48.

schaften sind Kranke, Behinderte, Kaputte angenommen. Da haben sie ein gutes Zuhause, das Recht zu sein, wie sie nun mal sind. Aber nicht nur das: In solchem sozialen Klima wächst auch unter den Gesunden eine besondere Gabe, Kranke, Behinderte, Kaputte so zu behandeln, daß sich staunenerregende Veränderungen vollziehen, im Klima der Rivalität, der Hierarchie und der Angst, da, wo jeder selbst sehen muß, wie er zurechtkommt, da kann dieses Talent nicht wachsen.<sup>42</sup> Ich gebe zu, daß hier von Betz allzu klar und optimistisch für die frühe Zeit und die Möglichkeit, in ihr gesund zu werden und zu bleiben gesehen wurde — und dennoch dürfte die Stoßrichtung seines Gedankenansatzes stimmen: Die weithin gesunden Glaubensgemeinschaften der frühen Zeit waren bereits in ihrer Gesamtheit durch die „gesunden Verhältnisse“ Ärzte in Nachfolge Christi, ganz abgesehen zunächst von konkreten Personen, in denen sich diese Gesundheit als Wurzelgrund ärztlichen Handelns an Seele und Leib besonders ausformen konnte und auch ausgeformt hat.

An der Spitze nun dieser ganz konkreten Menschen als Nachfolger des „Christus Medicus“ stehen für die frühe Kirche vor allem die Bischöfe, Presbyter und die Mönche. Natürlich spielen sie vor allem die Rolle von „geistlichen Ärzten“. Aber es wäre falsch, in ihnen nur diese ärztliche Tätigkeit wahrnehmen zu wollen. Es gibt auch solche unter ihnen, die in Nachfolge des ganzheitlichen Heilens Jesu zumindest wichtigste Voraussetzungen dafür geschaffen haben, daß ärztlicher Dienst auch am Körper vollzogen werden konnte.

Im 2. Brief des heiligen Bischofs und Märtyrers Polykarp von Smyrna an die Philipper, von Irenäus von Lyon als „sehr tüchtiger Brief“ gelobt<sup>43</sup>, heißt es in c. 6: „Doch auch die Presbyter (sollen) barmherzig (sein), mitleidig gegen alle, das Verirrte auf den rechten Weg bringen, alle Kranken besuchen, eine Witwe, ein Waisenkind oder einen Armen nicht vernachlässigen, sondern stets bedacht sein auf das, was gut ist vor Gott und den Menschen.“<sup>44</sup> Ganz konkret erscheint dann das Bild eines Bischofs als eines „geistlichen Chirurgen“ in den Apostolischen Konstitutionen (um 380) 2, 41, der größten kirchenrechtlich-liturgischen Sammlung des frühen Altertums. Dort lesen wir: „Heile auch du (Bischof) wie ein mitleidiger Arzt alle Sünder, indem du heilsame zur Rettung dienliche Mittel anwendest. Beschränke dich nicht auf Schneiden und Brennen und auf die Anwendung austrocknender Streupulver, sondern gebrauche auch Verbandzeug und Charpie, gib milde und zuheilende Arzneien und spende Trost Worte als

<sup>42</sup> G. BETZ: a. a. O., S. 48 ff.

<sup>43</sup> Irenäus v. Lyon: *Adversus haereses* III 3, 4 (SC 211, 42).

<sup>44</sup> Polykarp von Smyrna: 2. Brief an die Philipper 6, 1 (J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Bd. I, Darmstadt 1956, S. 257).

mildernde Umschläge. Wenn aber die Wunde tief und hohl ist, so pflege sie mit Pflastern, damit sie sich wieder fülle und dem Gesunden gleich wieder ausheile. Wenn sie aber eitert, dann reinige sie mit Streupulver, d. h. mit einer Strafrede, wenn sie sich aber durch wildes Fleisch vergrößert, so mache sie mit scharfer Salbe gleich, d. h. durch Androhung des Gerichtes, wenn sie aber um sich frißt, so brenne sie mit Eisen und schneide das eitrige Geschwür aus, nämlich durch Auferlegen von Fasten. Hast du dies getan und gefunden, daß vom Fuß bis zum Kopf kein milderndes Pflaster aufzulegen ist, weder Öl noch Bandage, sondern das Geschwür um sich greift und jedem Heilungsversuch zuvorkommt — wie der Krebs jedes Glied in Fäulnis versetzt —, dann schneide mit vieler Umsicht und nach gepflogener Beratung mit anderen erfahrenen Ärzten das faule Glied ab, damit nicht der ganze Leib der Kirche verdorben werde. Nicht voreilig also sei zum Schneiden bereit und nicht so rasch stürze dich auf die vielgezähnte Säge, sondern brauche zuerst das Messer und entferne die Abszesse, damit durch Entfernung der innen liegenden Ursache der Krankheit der Körper vor Schmerzen geschützt bleibe. Triffst du aber einen Unbußfertigen und (innerlich) Abgestorbenen, dann schneide ihn mit Trauer und Schmerz als einen Unheilbaren ab.“<sup>45</sup>

In diesem in der frühchristlichen Literatur einzig dastehenden Vergleich zwischen bischöflicher und chirurgischer Tätigkeit<sup>46</sup> erscheint also der Bischof als „geistlicher Arzt“ schlechthin, wobei der Blick auf die zu erhaltende Gesundheit der Gemeinde überhaupt auch sehr beachtet erscheint.

Wie bereits gesagt, erschöpft sich aber diese Tätigkeit nicht im Sinne eines „geistlichen Arztes“. Wenn nämlich schon Bischof Ignatius von Antiochien den Bischof Polykarp von Smyrna mahnt: „Ertrage die Krankheiten aller als ein vollkommener Kämpfer“<sup>47</sup>, dann ist zumindest auch die Sorge um die körperlichen Leiden nicht ausgeschlossen und ein weiteres: Sorge um Krankheit ist Kampf gegen all die Mächte, die das vollkommene Anbrechen des Gottesreiches behindern.

Besonders aktuell aber wurde in der frühen Zeit der Kirche die Sorge der Oberhirten auch um ihre physisch Kranken in Zeiten von Pestseuchen. In den Jahren 250—262 wütete diese Krankheit furchtbar. Bischof Cyprian von Karthago und Bischof Dionysius von Alexandrien ermahnten die Gläubigen zur Hilfe. Dionysius gibt uns in einem Osterfestbrief eine leben-

<sup>45</sup> Zitiert nach A. V. HARNACK: a. a. O., S. 138.

<sup>46</sup> Vgl. dazu A. V. HARNACK: a. a. O., S. 138.

<sup>47</sup> Ignatius von Antiochien: Brief an Polykarp von Smyrna 1, 3 (J. A. FISCHER, Die Apostolischen Väter . . . S. 217).

dige Schilderung der ganzen Situation. Er erinnert: „Nach der grausamen Verfolgung (unter Decius 249—251) kamen Krieg und Hunger, die wir gemeinsam mit den Heiden zu tragen hatten. Dann freuten wir uns wieder des Friedens Christi, den er uns allein gegeben. Aber sehr kurz war die uns und den Heiden gegönnte Ruhepause. Es brach die gegenwärtige Seuche aus. Für die Heiden ist sie ein Unglück, das alle Schrecken und jede Drangsal übertrifft. Für uns jedoch ist sie kein solches Unglück. Für uns bedeutet sie vielmehr Erziehung und Prüfung gleich den früheren Drangsalen. Wenn die Krankheit auch uns nicht verschonte, aber ihr ganzer Schrecken zeigte sich doch nur bei den Heiden. Da die meisten unserer Brüder in heroischer Liebe und Güte sich selbst nicht schonten und füreinander eintraten, furchtlos sich der Kranken annahmen, sie sorgfältig pflegten und ihn in Christus dienten, starben sich gleich diesen freudigst dahin, angesteckt von der Krankheit anderer, die Krankheit der Mitmenschen sich zuziehend, freiwillig deren Schmerzen auf sich nehmend. Viele mußten sogar, nachdem sie die Kranken gepflegt und wiederhergestellt hatten, selber sterben, den Tod, der jenen bestimmt war, auf sich nehmend.“<sup>48</sup>

So wie nun in selbstloser Weise gläubige Christen unter und zusammen mit ihrem Bischof sich der Kranken annehmen, so nehmen sich Glaubende als „geistliche Ärzte“ der anderen an. Origenes (gest. 254) aus Alexandrien hat hier ein besonders schönes Bild von solchem Tun gezeichnet. B. Steidle resümiert seine Gedanken mit der Feststellung: „Als Arzt wirkt unter seinen Brüdern und Schwestern auch der vollkommene Christ, der Pneumatiker, der Geisterfüllte. Er schließt sich wie der göttliche Heiland nicht von der Menge ab, um für sich allein zu leben, sondern er dient in selbstloser und verantwortungsvoller Liebe den unwissenden, schwachen und kranken Gliedern der Kirche als geistlicher Lehrer und Hirt, als Seelenführer und Seelsorger, als geistlicher Arzt. Der göttliche große Arzt ist das ständige Vorbild, das zu verwirklichen ist.“<sup>49</sup>

Bei aller Betonung der Wichtigkeit von geistlicher und körperlicher Arznei, wird aber stets darauf verwiesen, daß die Gesundheit der Seele höher stehe als die des Leibes. Manchmal geriet darob der Blick auf das Ganze von Seele und Leib aus dem Gleichgewicht. Aber dies mußte nicht so weit kommen. Hier ist als besonderer Zeuge der Bischof Cäsarius von Arles (gest. 542), ein Zeitgenosse des heiligen Benedikt, mit seiner Äußerung zu nennen: „Bekanntlich suchen alle Menschen die Gesundheit des Leibes. Doch wir müssen wissen, daß trotz aller Wichtigkeit der leiblichen Gesundheit die der Seele wichtiger ist. Deshalb müssen die Christen immer beson-

<sup>48</sup> Eusebius: *Historia eccl.* 7, 22, 7—10 (SC 41, 198 f.).

<sup>49</sup> B. STEIDLE: a. a. O., S. 452.



ders darum beten, daß ihnen Gott in seiner Güte die Gesundheit der Seele schenke. Man muß um die Gesundheit des Leibes bitten, doch doppelt und vielmal mehr muß man um das Heil der Seele flehen. Es ist nicht so schlimm, wenn der Leib jetzt krank ist — doch es kommt alles darauf an, daß die Seele heil in den Himmel aufsteigt . . . Ihr aber Brüder, sucht die Heilung bei Christus, der das wahre Licht ist! Sucht die Kirche auf, laßt euch mit geweihtem Öl salben, empfängt die Eucharistie Christi! Wenn ihr dies tut, bekommt ihr nicht nur die Heilung des Leibes, sondern auch der Seele.<sup>50</sup> Grundsätzlich wird bei aller Tätigkeit des christlichen Arztes in Nachfolge des Arztes Christi verlangt, daß die Kranken umsonst behandelt werden, gemäß der Forderung Christi an seine Jünger: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt es auch“ (Mt 10, 8). Ärzte, die sich daran hielten, nannte man *anargyroi* „die ohne Geld“. Dieser Name wurde dann bereits in der Antike „etwa siebzehn Paaren von heiligen Ärzten“<sup>51</sup> gegeben, die berühmtesten unter ihnen sind Kosmas und Damian, deren Fest die Ostkirche am 1. Juli und am 1. November begeht, während der Westen nach dem erneuerten Heiligenkalender ihrer alljährlich am 26. September gedenkt<sup>52</sup>.

Es fehlt aber auch nicht an Stellen aus der frühchristlichen Literatur, wo bei aller Achtung der Ärzte als Nachfolger Christi doch deren Ohnmacht herausgestellt wird, während Christus dann als einziger, allmächtiger Arzt dem Kranken zu helfen vermag.

Augustinus erzählt uns davon einiges im 22. Buch seines „Gottesstaates“. Da hören wir von einem frommen Mann und Freund Innocentius, bei dem Augustinus einige Zeit wohnte. Er lebte in Karthago und war schon mehrmals an Fisteln operiert worden. Da galt es nun, schließlich nochmals zur Operation zu schreiten, da ein entsprechendes Geschwür unentdeckt blieb. Der Patient hatte große Angst vor dieser Operation. Am Abend davor waren wiederum Besuche gekommen, darunter auch Bischöfe. Inständig wurde gebetet. Dann berichtet Augustin: „Wir erhoben uns sodann und gingen nach Empfang des bischöflichen Segens davon. Er aber bat die Diener Gottes, frühmorgens wiederzukommen, worauf sie ihm nochmals Mut zusprachen. Als der gefürchtete Tag anbrach, waren sie, wie versprochen, zur Stelle. Nun traten auch die Ärzte ein und bereiteten alles Erforderliche vor. Die unheimlichen Instrumente wurden hervorgeholt, und alle Anwesenden waren voll Erwartung und benommen. Während nun die An-

<sup>50</sup> Cäsarius v. Arles: Predigt 50 (SC 243 416 ff.). — Zitiert nach: B. STEIDLE: a. a. O., S. 456 f.

<sup>51</sup> B. STEIDLE: a. a. O., S. 457.

<sup>52</sup> Vgl. zu Kosmas und Damian vor allem: A. WITTMANN: Kosmas und Damian — Kultausbreitung und Volksdevotion, Berlin 1967, und J. STRÖTER-BENDER: Heilige — Begleiter in göttliche Welten, Zürich 1990, S. 192–202, bes. S. 198–202.

geseheneren seinen sinkenden Mut durch Trostworte aufrichten, legt man ihn im Bett für die Operation zurecht, entfernt die Binden und entblößt die Stelle. Der Arzt blickt hin und sucht, das Messer in der Hand, nach dem aufzuschneidenden Geschwür. Er späht mit den Augen, tastet mit den Fingern, bemüht sich auf jede Weise — und findet eine schon ganz festgewordene Narbe. Welcher Jubel jetzt ausbrach, wie man den barmherzigen und allmächtigen Gott lobte und ihm dank sagte, wie dieser Dank, begleitet von Freudentränen, aus aller Munde sich ergoß, daß erlassene man mir zu schildern. Man kann es sich besser vorstellen als es aussprechen.“<sup>53</sup> Es sei in diesem Zusammenhang noch auf die krebskranke Frau Innocentia, ebenfalls aus Karthago, verwiesen. Ihr Arzt hatte geraten, auf jeden Heilungsversuch zu verzichten. Darauf wandte sie sich „nur noch betend“ an Gott. Und Augustinus fährt fort in seiner Schilderung: „Nun empfängt sie beim Herannahen des Osterfestes im Traum die Mahnung, sie möge beim Taufbecken auf der Frauenseite Obacht geben und von der ersten ihr begegnenden Neugetauften über der kranken Stelle das Kreuzeszeichen machen lassen. Sie tat es und wurde alsbald gesund.“<sup>54</sup> Es ist dies nicht das einzige Mal, daß bei der Taufe und rund um dieses Geschehen körperliche Leiden geheilt wurden, was immer ausdrücklich auf Christus zurückgeführt wurde. Unmittelbar nach dem Bericht über diese Frau erinnert der Kirchenvater an einen Arzt, der bei der Taufe seine Fußgicht verloren habe<sup>55</sup>, während ein früherer Schauspieler aus Curubis bei der Taufe nicht nur von seiner Lähmung, sondern auch von einer unförmlichen Schwellung seiner Genitalien geheilt wurde<sup>56</sup>. Gerade bei diesen Heilungen während der Taufe wird das Anliegen deutlich, daß Christus den ganzen Menschen heilt, daß er der körperliche und der seelische Arzt ist.

Diese Herausstellung des göttlichen Arztes Christus läßt in der Frühzeit aber auch dann und wann die Frage hochkommen: Ist es für einen glaubenden Christen überhaupt erlaubt, sich in der Krankheit an menschliche Ärzte zu wenden? Der unter den Kirchenvätern nun, der ganz konkret mit dem Phänomen „Krankheit“ und deren Heilung besonders zu tun hatte, war der Bischof Basilius d. Große von Cäsarea. B. Steidle kann dazu aufgrund seiner Studien feststellen: „Basilius unterscheidet Krankheiten, die Folge und Strafe für die Sünde und zur Besserung erhängt sind, oder solche, die leibliche Ursachen haben. Im ersten Fall fordert Basilius den Verzicht auf die ärztliche Kunst und geduldiges Ertragen der Krankheit.

<sup>53</sup> Augustinus: *De civitate Dei* 22, 8 (CCSL 48, 818).

<sup>54</sup> Augustinus: *De civitate Dei* 22, 8 (ebd., 818 f.).

<sup>55</sup> Augustinus: *De civitate Dei* 22, 8 (ebd., 819).

<sup>56</sup> Augustinus: *De civitate Dei* 22, 8 (ebd., 819 f.).

Im zweiten Fall ist der Gebrauch der ärztlichen Kunst erlaubt.<sup>57</sup> Berühmt geworden ist in diesem Zusammenhang des Basilius Wort: „Die Arzneikunst ist weder ganz zu fliehen noch soll man auf sie alle Hoffnung setzen . . . Mögen wir uns also der Heilkunde bedienen oder sie aus den angeführten Gründen abweisen, immer müssen wir den Zweck im Auge behalten, Gott zu gefallen, der Seele zu nützen und das Gebot des Apostels zu erfüllen, der sagt: ‚Ihr mögt essen oder trinken oder sonst etwas tun, tut alles zur Ehre Gottes‘ (1 Kor 10, 31).“<sup>58</sup>

Gerade dieser Basilius war es nun, der wohl wie kein anderer Bischof der Antike sich um die Kranken und deren Heilung wie Pflege mühte. Wenn einer unter den Bischöfen dieser Zeit den Namen eines Arztes für Seele und Leib in der Nachfolge des Arztes Christus verdient, dann ist es er. Gregor von Nazianz sagt über ihn: „Die Heilkunst, welche eine Frucht des Studiums und der Erfahrung ist, hatten die Kränklichkeit seines Leibes und die Heilung der Krankheit ihm notwendig gemacht. Deshalb fing er sie an und gelangte zum Besitze der Kunst, und zwar nicht etwa nur jenes Teiles davon, der mit dem Äußerlichen und Niederen, sondern dessen, der mit dem Wissen und Verstehen sich befaßt.“<sup>59</sup> Eine andere Aussage des Gregor lautet: „Dem Basilius liegen am Herzen die Kranken und die Heilung des Leidens und die Nachfolge Christi, indem er nicht mit Worten, aber mit der Tat den Aussatz reinigte.“<sup>60</sup>

Hans Sauter, der sich eingehend mit dem sozialen Dienst des Basilius in seiner ganzen Breite beschäftigt hat, sagt im Hinblick auf die Einstellung dieses Kirchenvaters zu Krankheit und Heilung: „Mit dieser grundsätzlich positiven Einstellung zu Medizin korrigiert Basilius deutlich Häretiker wie Marcion oder Tatian, die jede Sorge für den Leib für unchristlich halten und daher ablehnen. Sie sehen die Medizin lediglich als ein Werk der Dämonen, die damit versuchen wollen, das Vertrauen der Menschen in Gott zu erschüttern. Basilius grenzt sich aber auch scharf vom heidnischen Aberglauben ab, der oft die ernsthafte Medizin überwucherte und Genesung durch Magie, Zauberei und Beschwörung zu finden hoffte. Ausdrücklich betont er, daß der Gläubige wegen der Gesundheit nicht den Wahrsager aufsuchen solle, sondern den Arzt, dessen Mittel er nicht einfach über sich ergehen lassen müsse, wie die eines Zauberers, sondern die er in freier Entscheidung anwenden könne. Gesundheit zu erhalten und wieder herzustellen betrachtet er als ausschließliche Aufgabe des Arztes: ‚Denn daß die Gesundheit notwendig ist, kann ein jeder, auch der Nichtarzt, sagen: aber

<sup>57</sup> B. STEIDLE: a. a. O., S. 110.

<sup>58</sup> Reg. fus. 55, 1—5 (PG 31, 1043—1051).

<sup>59</sup> Gregor v. Nazianz: or. 43, 23 (PG 36, 527).

<sup>60</sup> Gregor v. Nazianz: or. 43, 63 (PG 26, 579).

wie man die Gesundheit erlangen kann, das kann nur der in der Heilkunde Erfahrene angeben' (Hom. über Ps 33, 8) . . . Dabei gilt für Basilius, daß Beruf und Aufgabe des Körperarztes zwar schwierig sind, noch schwieriger aber ist für ihn die Stellung des Seelenarztes. Der Seelenarzt nämlich, er versteht darunter Priester, Bischöfe und Klostervorsteher, ist nicht nur der Arzt einer einzelnen Seele, sondern auch für die Gesundheit des Leibes Christi verantwortlich, in dem alle Glieder vereinigt sind.<sup>61</sup> Hermann Josef Frings spricht dasselbe in seiner Studie „Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos“ so aus: „Als Ideal ergibt sich daraus, daß Körper- und Seelenarzt in einer Person vereinigt, das Beste leisten, wie dies auch der Fall war bei Priestern und Bischöfen, die zugleich Ärzte waren und körperliche Heilung mit der Psycho-Therapie kombinierten.“<sup>62</sup>

Abschließend zu Basilius darf noch vermerkt werden, daß er um 370 eine „Herberge für die des Weges Ziehenden und die wegen Krankheit Pflegebedürftigen“ baute. Das Haus führte den Namen Basileiás<sup>63</sup>. Als Ärzte wirkten dort die von Basilius eigens seelsorglich betreuten „Asketen“<sup>64</sup>.

Zum Abschluß dieses Kapitels sei noch kurz eingegangen auf den geradezu klassischen Typus eines „geistlichen Arztes“, den heiligen Antonius, dem Einsiedler. Athanasius spricht in seiner „Vita Antonii“ Cap. 87, von ihm, „daß er wie ein Arzt war, den Gott dem Lande Ägypten geschenkt hatte“. B. Steidle beschreibt nach Athanasius dieses Bild des Arztes Antonius so: „Antonius, kraft des in ihm wirkenden Gott — Menschen an Leib und Seele gesund, wird ganz selbstverständlich, kraft des gleichen Arztes und Heilandes selbst Arzt, für die Seelen und Leiber seiner Mitmenschen. Es gab keine seelische und leibliche Not, die der Arzt Antonius, besser gesagt, die der wahre Arzt und Heiland durch Antonius nicht heilte. Seine ärztliche Tätigkeit erstreckte sich nicht nur auf Ägypten, sondern auch auf die außerägyptischen Landschaften, nicht nur auf die Mönche, sondern auf alle, die zu ihm kamen: für alle war er ein Vermittler des Heiles. Athanasius beschreibt nun die umfassende herrliche ärztliche Tätigkeit seines Arztes, doch ohne sich, im Gegensatz zu Origenes, der medizinischen Sprache zu bedienen.“<sup>65</sup> Und es ist der Abt Johannes Kassian, der an vielen Stellen

<sup>61</sup> H. SAUTER: Glieder am Leib Christi — Der Dienst am Nächsten bei Basilius dem Großen II, in: Der Christliche Osten XLVI/1990/2, S. 75.

<sup>62</sup> H. J. FRINGS: Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos, Diss. phil., Bonn 1959, S. 38.

<sup>63</sup> Basilius d. Gr.: Ep. 94: PG 32, 488.

<sup>64</sup> B. STEIDLE: a. a. O., S. 453.

<sup>65</sup> B. STEIDLE: „Ich war krank, und ihr habt mich besucht“ (Mt 25, 36) II, in: Erbe und Auftrag 41 (1965) 1, 39 f.



seiner Werke von Methode und Heilmitteln eines „geistlichen Arztes“ spricht. Dabei verweist er stets auf die Tatsache, daß der geistliche Arzt einen „durchdringenden“, „scharfen Blick“ haben muß — *dioratikos*, wie der Grieche sagt — *perspicax*, wie der Lateiner formuliert<sup>66</sup>.

Nicht vergessen werden darf bei Kassian, daß nach ihm zu den besonderen Heilmitteln des „geistlichen Arztes“ die Eucharistie gehört. Sie, die schon Ignatius v. Antiochien ein „Heilmittel für die Unsterblichkeit“ (Eph 20, 2) genannt hat, soll nach ihm möglichst täglich empfangen werden. Er sagt dazu: „Wir müssen uns deshalb, weil wir uns als Sünder erkennen, nicht von der Kommunion des Herrn fernhalten, sondern zu derselben mehr und mehr wegen der Heilung der Seele und der Reinigung des Geistes mit Begierde hinein, aber mit solcher Demut des Geistes und solchem Glauben, daß wir uns des Empfanges einer so großen Gnade unwürdig halten und mehr nur die Heilmittel für unsere Wunden suchen . . .“<sup>67</sup> An einer anderen Stelle heißt es: „Es ist viel besser, daß wir uns (wenigstens) an den einzelnen Herrentagen diese hochheiligen Geheimnisse als Heilmittel für unsere Krankheiten erlauben . . . als in eitler Aufgeblasenheit des Herzens sich . . . nach einem Jahr dieser Teilnahme würdig zu erachten.“<sup>68</sup>

## 5. Raphael und Michael als Ärzte bzw. Schutzpatrone der Ärzte

Die Verbindung des Erzengels Raphael mit Medizin, Arzt und Heilung geht vor allem auf Origenes zurück. Er spricht vom „*officium Raphaelis, qui medicinae praeest*“<sup>69</sup>. Er hat das „*opus curandi et medendi*“<sup>70</sup>. Hermann Josef Frings hat in seiner schon genannten phil. Diss. dazu bemerkt: „Ein besonderer Schutzpatron für die Heilkunst — wie etwas später Kosmas und Damian — findet sich in den Homilien und Werken der griechischen Väter nicht. Nur Origenes in seiner Angelologie teilt dem Raphael die Medizin zu, so wie er glaubt, daß allen irdischen Dingen — Tieren, Pflanzen usw. — ein besonderer Engel zugegeben ist . . . So hat jeder Engel sein *officium*: Gabriel für die Kriege, Michael sorgt sich um die Bitten und Gebete der Menschen, Raphael aber hat das *opus curandi et medendi*.“<sup>71</sup> Raphael heißt übrigens im Hebräischen „Gott heilt“. Warum es zu dieser Verbindung

<sup>66</sup> B. STEIDLE: a. a. O., S. 41.

<sup>67</sup> Johannes Kassian: Conl. 7, 30. 2 f. (CSEL 13, 208).

<sup>68</sup> Johannes Kassian: Conl. 22, 4—8 (CSEL 13, 619—627).

<sup>69</sup> Zitiert bei H. J. FRINGS: Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos, Diss. phil., Bonn 1959, S. 24.

<sup>70</sup> H. J. FRINGS: a. a. O., S. 24.

<sup>71</sup> H. J. FRINGS: a. a. O., S. 24.



Raphael-Heilung kommt, hängt wohl zusammen mit der Heilung des Tobit, des Vaters von Tobias, durch diesen Erzengel (Tob 3, 16). Frings führt weiter aus: „Jedenfalls läßt sich die Verbindung des Raphael mit der Medizin auf jüdische Kreise zurückführen: Im Henoch-Buch (40, 9, GCS Bd. 5, S. 66) spricht der Engel des Friedens in einer apokalyptischen Vision“... der erste da ist Michael... der zweite, der über alle Krankheiten und Wunden der Menschenkinder gesetzt ist, ist Raphael...<sup>72</sup>

Weniger bekannt dürfte jedoch sein, daß auch Michael zeitweise als Arzt verehrt wurde. Dazu hat Johannes Peter Rohland Wertvolles zusammengetragen in seiner Arbeit: „Der Erzengel Michael — Arzt und Feldherr — Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelskultes.“ Zunächst ist folgendes festzuhalten: Weder im Alten Testament noch im Neuen Testament tritt er in der Funktion des Arztes auf. Es ist aber wohl so, daß in späterer Zeit Stellen aus der Bibel, die vom heilenden Wirken eines Engels berichten, auf Michael bezogen worden sind. Dies gilt etwa für den 4. Vers im 5. Kapitel des Johannesevangeliums. Dort geht die Rede davon, wie ein Engel zu gewissen Zeiten in den von Kranken und Lahmen umlagerten Teich von Bethesda steigt und dem Wasser für kurze Zeit Heilkraft verleiht, so daß immer der erste, der nach ihm ins Wasser taucht, von seiner Krankheit befreit wird. In den neutestamentlichen Apokryphen erscheint Michael als Arzt einmal — und zwar im zweiten Teil des Nikodemusevangeliums, dem *Descensus Christi ad inferos*<sup>73</sup>. Einen deutlichen Ausdruck hat diese Vorstellung jedoch gefunden im Äthiopischen Henochbuch aus dem 1. Jh. v. Chr., in der *Vita Adae et Evae* bzw. in der Apokalypse des Moses aus dem 1. Jh. v. Chr. bis 1. Jh. n. Chr.

Rohland faßt nun in einem Teil dieser Studie seine diesbezüglichen Ergebnisse so zusammen: „Mit ihren Darstellungen haben diese drei jüdischen Apokryphen die Gestalt des später im christlichen Osten weit verbreiteten Michaelsheilkultes entscheidend geprägt.“<sup>74</sup> Von dieser entscheidenden Prägung heißt es dann etwas später bei Rohland: „Der Kult des Krankenheilers Michael war in Ägypten und Kleinasien vom 4. bis ins 7. Jh. weit verbreitet... Aus dem Judentum stammt die Idee, Michael, den Vermittler bei Gott, um Rettung von Krankheit zu bitten und den Entscheid des Herrn, die Heilung, aus seiner Hand erwarten zu können... Der Glaube an Michaels Hilfsbereitschaft sowie die aus den koptischen

---

<sup>72</sup> H. J. FRINGS: a. a. O., S. 24 — vgl. dazu auch: J. P. ROHLAND: *Der Erzengel Michael — Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelskultes* (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XIX), Leiden 1977, S. 25 ff.

<sup>73</sup> J. P. ROHLAND: a. a. O., S. 44.

<sup>74</sup> J. P. ROHLAND: a. a. O., S. 48.

Legenden erschließbare Methode, seine Hilfe zu erbitten, sind nicht nur typisch für die Christen Ägyptens, sie kennzeichnen auch den frühbyzantinischen, in der Hauptstadt bekannten Michaelsheilkult. Denn auch dort suchten die Kranken durch das Mittel der Inkubation in der Kirche des Erzengels Heilung von ihren Gebrechen. Ja auch der bei den Kopten geübte Brauch, ein Schlafzimmer in eine kleine Michaelskapelle umzuwandeln, und der Glaube an Michaels Macht gegen die weibliche Unfruchtbarkeit waren in Konstantinopel bekannt. Für die Kopten nicht bezeugt ist hingegen der in Konstantinopel gepflegte Wasserheilkult des Erzengels. Es dürfte in dem an Thermalquellen reichen Kleinasien, höchstwahrscheinlich im phrygischen Chonä, aufgekommen sein.<sup>75</sup>

Michael ist aber kein selbständiger Heilsengel neben Gott, immer wieder wird deutlich herausgestellt, daß er der Vermittler bei Gott ist und daß die Kranken den Beschluß des Herrn, die Heilung, aus seiner Hand erwarten können. In der *Vita Adae et Evae*, einer von den drei wichtigsten apokryphen Quellen für diese Vorstellung, tritt dies ganz eindeutig zu Tage.

Trotzdem wird das Bild des Krankenheilers Michael von keinem Kirchengvater übernommen<sup>76</sup>, die offizielle Kirche hat, zum Unterschied zur breiten Masse, seine Tätigkeit als Arzt der Menschen nicht weiterentwickelt — zum großen Unterschied zur Vorstellung von Michael als Krieger oder Seelenführer<sup>77</sup>. Rohland sieht den Grund dafür in dem Bestreben, „dem großen Arzt und Totenerwecker Christus keinen Nebenbuhler an die Seite zu stellen“ bzw. seinen vielgestaltigen diesbezüglichen Kult „auf jene Bereiche zu beschränken, die dem Glauben an die Allmacht und Hilfsbereitschaft des Heilandes Christus nicht gefährlich werden konnten“<sup>78</sup>.

## 6. Zum „Ausklang“ des Christus-Medicus-Gedankens

Martin Honecker hat dazu die Feststellung getroffen: „Nach Augustin tritt das Christus-medicus-Motiv auffallend zurück. Es mag sein, daß die noch weithin von der Medizingeschichte unerforschten Quellen neues Material erschließen. Zudem hat sich die Medizin vom 6. bis 12. Jahrhundert in die Klöster zurückgezogen. Nur die Benediktiner pflegen noch die Heilkunde. Im Zeitalter der Klostermedizin und Mönchsärzte muß sogar generell das Recht der medizinischen Behandlung verteidigt werden. Im Sentenzen-

<sup>75</sup> J. P. ROHLAND: a. a. O., S. 103 f.

<sup>76</sup> J. P. ROHLAND: a. a. O., S. 74.

<sup>77</sup> J. P. ROHLAND: a. a. O., S. 67.

<sup>78</sup> J. P. ROHLAND: a. a. O., S. 74.

kommentar des Petrus Lombardus wird Augustins Bezeichnung Jesu Christi als Menschheitsarzt aufgenommen, der alle Sünder und Sünden heilt. Mit der Zuweisung der Medizin an die artes mechanicae im Mittelalter, wo die Medizin zwischen Jagdkunst und Schauspielkunst zu stehen kommt, lockert sich der Zusammenhang zwischen Theologie und Medizin entscheidend. Die Medizin wird zur Technik. Das Christus-medicus-Motiv wird für die Medizin bedeutungslos — sieht man von dem Außenseiter Paracelsus ab.

Paracelsus sieht in Christus den Arzt, der als *magus coelestis* heilt, und nach dessen Vorbild Astronomie und Astrologie vom Arzt heranzuziehen sind. Bei Paracelsus ist Jesus Christus freilich nur noch Lehrer der menschlichen Ärzte, die er auf die Bedeutung der Astronomie hinweist.

Ansonsten ist das Christus-medicus-Motiv in die Volkskultur hinabgesunken. Dort blüht es bis in die Zeit des Barock. Das Bild von Christus mit dem Uringlas oder mit ärztlichem Besteck und Salbenbüchse war ein beliebtes Emblem. Im 17. und 18. Jahrhundert verwandelt sich die Darstellung Christi als Arzt oft in die des Apothekers. Solche Werke der anonymen Volkskunst entstanden in Süddeutschland. In pietistischen Gebeten, Predigten und Liedern wird der himmlische Arzt gepriesen und angerufen. In der Volksreligiosität kann das Christus-medicus-Motiv dann in Gegensatz und Widerspruch zur wissenschaftlichen, naturwissenschaftlichen Medizin geraten, wie die Hoffnung auf Glaubensheilungen erweist.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> M. HONECKER: a. a. O., S. 316 f. — Dazu noch: G. ROTH: Christus Medicus. Leitthema der Pastoralmedizin, Jesusgeschichte und Ikonographie, in: *Arzt und Christ* 31 (1985), 7—12, sowie: W. HAGEN-HAIN: Christus als Apotheker, Frankfurt a. M. 1974, W. J. MÜLLER: Christus als Apotheker, in: *Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte* Bd. III, Sp. 636—639, H. M. V. ERFFA: Christus als Arzt, in: *Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte*, Bd. III, Sp. 639—643.

# Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus

Zum Judenexkurs des Tacitus, *Historien* V 2–13\*

Den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes bildet der bekannte Judenexkurs des Tacitus in dessen *Historien*, Buch V, Kapitel 2–13. In erster Linie möchte ich die Kapitel 2–5 dieses Exkurses interpretieren und fragen, woher die judenfeindlichen Auffassungen des berühmten römischen Historikers stammen. Was Tacitus über den Auszug Israels aus Ägypten, über den Kult im Tempel von Jerusalem sowie über die mosaische Gesetzgebung ausführt, steht in diametralem, feindseligem Gegensatz zum biblischen Bericht des Exodus. Mögen in Rom auch früher schon heftige antijüdische Ressentiments vorhanden gewesen sein, so ist doch für uns Tacitus die erste erhaltene und faßbare lateinische Quelle für ein systematisches Zerrbild des jüdischen Kultes und der mosaischen Gesetze<sup>1</sup>. Über diesen anerkannten und gefeierten Historiker ist das Zerrbild des Judentums an den lateinischen Westen und die späteren Epochen der europäischen Kultur vermittelt worden. Es lohnt sich, nach den Grundlagen dieser Judenfeindlichkeit zu fragen. Dabei ist im folgenden von Antijudaismus die Rede, der Ausdruck „Antisemitismus“ wird bewußt vermieden. Denn es liegt auf der Hand und ist längst erwiesen, daß das Phänomen, mit dem wir es auch im vorliegenden Fall zu tun haben, allein mit den Juden und nicht mit der größeren Völkerfamilie der Semiten verknüpft ist<sup>2</sup>.

\* Der Text geht im wesentlichen auf einen Vortrag zurück, den ich erstmals am 14. 2. 1991 auf einer Veranstaltung des Staatlichen Instituts für Lehrerfort- und -weiterbildung (SIL) in Trier, anschließend bei einem Colloquium des Forschungszentrums Griechisch-Römisches Ägypten der Universität Trier und zuletzt, am 18. 3. 1992, an der Katholieke Universiteit Nijmegen gehalten habe. — Eine an den Schluß des Aufsatzes gestellte Bibliographie bietet eine Auswahl aus der einschlägigen Literatur. Die dort aufgeführten Titel werden im Laufe der Arbeit in abgekürzter Form zitiert.

<sup>1</sup> Die entsprechenden Quellen hat M. STERN, *Greek and Latin Authors*, im ersten Band seiner Textsammlung zusammengestellt und kommentiert.

<sup>2</sup> Freilich ist auch der Terminus Antijudaismus nicht eindeutig und unumstritten, weil darunter eine Kritik an bestimmten Entwicklungen in Religion und Lebensform der Juden verstanden werden kann, häufig jedoch ohne Äußerung einer allgemeinen Judenfeindschaft. Es gibt eigentlich keinen Terminus, der für sich allein genommen dem komplexen Phänomen, das hier erfaßt werden soll, gerecht werden könnte (vgl. dazu J. N. SEVENSTER, *The Roots of Pagan Anti-Semitism*, 1–6). Ich benutze im folgenden den Terminus Antijudaismus zur Bezeichnung einer allgemeinen Kritik am Judentum, an seiner Religion, seinen Sitten und Gesetzen.

Um das Thema auch dem Fernerstehenden besser verständlich zu machen, werden einleitend einige Eckdaten zur Geschichte des Judentums in der griechisch-römischen Antike in Erinnerung gerufen und der Kontext des taciteischen Judenexkurses mit wenigen Worten vorgestellt.

Mag es auch in der älteren griechischen Literatur vereinzelte Zeugnisse über Juden geben<sup>3</sup>, so wurden doch die Griechen mit diesem Volk erst im Zuge der Eroberung Vorderasiens durch Alexander den Großen (gest. 323 v. Chr.) und im Laufe der darauf folgenden Jahrhunderte der hellenistischen Zeit wirklich näher bekannt. Fortan lagen Judäa, Samaria und Galiläa am Schnittpunkt zweier hellenistischer Großmächte, des ptolemäischen Ägypten und des sich über Teile Kleinasien, über Syrien und Mesopotamien erstreckenden Reiches der Seleukiden<sup>4</sup>. Bis ca. 200 v. Chr. gehörten die Juden zum Ptolemäerreich, danach wurden sie Untertanen der Seleukiden. Doch unter Führung der Makkabäer vermochten die Juden sich ab den 60er Jahren des 2. Jahrhunderts allmählich aus dem seleukidischen Staat zu lösen. Ihre Unabhängigkeit währte jedoch nicht lange, da sie im Zuge der Eroberungen des römischen Feldherrn Pompeius ab 63 v. Chr. unter römischen Einfluß gerieten. Ohne hier auf weitere Einzelheiten einzugehen, sei im Hinblick auf mein engeres Thema nur noch hinzugefügt, daß das zunächst erträgliche Verhältnis zwischen Juden und Römern sich zunehmend verschlechterte und im Jahre 66 n. Chr. zum bekannten Jüdischen Krieg führte, an dessen Ende die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 stand. Wohl im Jahre 74 fiel auch die durch jüdische Zeloten verteidigte Bergfestung Masada am Toten Meer. Nach manchen Unruhen gerade auch in der jüdischen Diaspora, die der Historiker Tacitus z. T. noch erlebte, kam es in den Jahren 132–135 zum letzten großen Aufstand der Juden gegen Rom. Doch auch dieser Versuch, an dessen Spitze Simeon ben Kosiba (Bar Kochba) gestanden hatte, scheiterte. Jerusalem wurde erneut erobert, aber dieses Ereignis erlebte Tacitus nicht mehr. Für ihn war, wie wir gleich sehen werden, die Eroberung Jerusalems im Jahre 70 der *supremus dies*, der jüngste Tag, dieser Stadt.

Mustert man die Forschung zu der soeben skizzierten Epoche, so stehen, wie es scheint, drei Zeitabschnitte für das Thema der antiken „Judenfrage“ im Vordergrund: die Auseinandersetzung zwischen Seleuki-

<sup>3</sup> Die ältesten griechischen Testimonia über Juden bei M. STERN, *Greek and Latin Authors*, I, 1–17, Nr. I–III (Herodot, Aristoteles, Theophrast); vgl. auch A. M. A. HOSPERS-JANSEN, *Tacitus over de Joden*, 33. Eine Sammlung der ältesten griechischen Zeugnisse über Juden hat bereits in der Antike der jüdische Schriftsteller Flavius Josephus angelegt (*contra Apionem* I 161 ff.).

<sup>4</sup> Ganz allgemein orientierend J. MAIER, *Geschichte des Judentums im Altertum*; spezieller: M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*; W. D. DAVIES (Hrsg.), *The Cambridge History of Judaism*, II.



den und Juden unter der Führung der Makkabäer, sodann die Zeit Caesars und des Augustus sowie schließlich der Jüdische Krieg von 66 bis 70 n. Chr.<sup>5</sup> Das soll jedoch nicht besagen, daß die jüdische Diaspora kein Interesse bei der Erforschung der „Judenfrage“ gefunden habe. Gerade in Ägypten, das bis 30 v. Chr. durch die Dynastie der Ptolemäer regiert und danach römische Provinz wurde, lebten zahlreiche Juden, besonders in der ägyptischen Hauptstadt Alexandria<sup>6</sup>. Auf diesem Boden und im Zuge der Konflikte zwischen Griechen und Juden entwickelte sich der sog. alexandrinische Antisemitismus. Welche Rolle diese speziell ägyptisch-alexandrinische Judenfeindschaft für unser Thema und für Tacitus spielt, wird später noch deutlich werden.

Doch zunächst ist es geboten, in knappen Strichen den Kontext des taciteischen Judenexkurses nachzuzeichnen. Von den *Historien* des Tacitus sind nur die ersten fünf Bücher erhalten geblieben. Die Bücher I–IV umspannen das ganze Jahr 69 (das bekannte Vierkaiserjahr) und die ersten Monate des Jahres 70. Von Buch V jedoch hat sich nur der Anfang erhalten (Kapitel 1–26). Davon sind die Kapitel 1–13 dem Jüdischen Krieg, Kapitel 14–26 dem Aufstand der Bataver und Gallier gewidmet. Die in Buch V behandelten Ereignisse gehören in das Jahr 70. Der Aufstieg des neuen Kaisers Flavius Vespasianus aus den Wirren des Vierkaiserjahres und die Etablierung der flavischen Dynastie (69–96 n. Chr.) sind mit dem Jüdischen Krieg und folglich mit unserem Thema aufs engste verbunden. In dem 66 ausgebrochenen Jüdischen Krieg erhält Vespasian 67 den Oberbefehl. In den Jahren 67–68 unterwirft er Galiläa und Judäa bis auf Jerusalem. Im Vierkaiserjahr 69 wird Vespasian am 1. Juli in Alexandria zum *imperator* ausgerufen und setzt sich gegen seinen Rivalen Vitellius durch. Während Vespasian im Jahre 70 nach Italien und Rom zieht, führt Vespasians älterer Sohn Titus den Jüdischen Krieg zu Ende und erobert Jerusalem. Mit der Weiterführung dieses Krieges durch Titus beginnt das Buch V der *Historien*<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. dazu den anregenden Überblick von W. SCHMITTHENNER, Kennt die hellenistisch-römische Antike eine „Judenfrage“?, und ganz neuerdings K. L. NOETHLICH, Judentum und römischer Staat, in: H. O. HORCH (Hrsg.), Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur, Tübingen 1988, S. 35–49.

<sup>6</sup> Die maßgebliche Sammlung und Auswertung der Zeugnisse über Juden im hellenistisch-römischen Ägypten: V. A. TCHERIKOVER, A. FUKS, M. STERN, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 Bde., Cambridge/Mass. 1957–1964. Speziell für Alexandria vgl. P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, 3 Bde., Oxford 1972: I 687–716 (*Jewish-Alexandrian Literature*) und *passim* (vgl. Register, Bd. III 46). Weitere Lit. bei J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte*, 197–204.

<sup>7</sup> Frühere Erwähnungen des Krieges *hist. II* 4, 3 und *IV* 51, 2; an dieser letzteren Stelle ist die Übergabe der Kriegsleitung an Titus belegt: *igitur validissimam exercitus partem Tito tradit* (d. h. Vespasian) *ad reliqua Iudaici belli perpetranda*.

Nachdem Tacitus, *hist.* V 1 den Oberbefehlshaber Titus und seine Truppen kurz vorgestellt hat, läßt er einen Exkurs über die Juden folgen: Ursprung, Religion, Gesetze (2—5), das Land (6—7), der Tempel in Jerusalem und die früheren Beziehungen der Juden zu den Römern (8—9). Nach dieser Vorstellung des Gegners und des Kriegsschauplatzes folgen in Kapitel 10—13 die Kriegsoperationen. Zwar wird die Belagerung Jerusalems geschildert, doch die Einnahme der Stadt wird noch nicht erwähnt, da Tacitus die Spannung aufrechterhalten will, in Kapitel 14 an den Rhein hinüberwechselt und vom Fortgang des Bataveraufstandes berichtet. Mitten darin bricht Buch V ab, der Rest ist verloren. Vom Ende Jerusalems erfahren wir also nichts aus Tacitus. Soweit der Kontext. Tacitus' Exkurs über die Juden ordnet sich also in einen umfassenderen, auf mehrere Schauplätze des römischen Reiches verteilten Geschehenszusammenhang ein. Der Judenexkurs setzt ganz bewußt und dramatisch-geschickt an dem Punkt ein, als nach Auffassung des Tacitus die letzte Stunde Jerusalems geschlagen hat. Der Exkurs beginnt zwar mit der ältesten Geschichte der Juden, aber er hat bereits die Funktion eines Nachrufes, eines Nekrologs: *sed quoniam famosae urbis supremum diem tradituri sumus, congruens videtur primordia eius aperire* (*hist.* V 2, 1 — „Da ich nun den letzten Tag dieser vielgenannten Stadt schildern möchte, erscheint es mir angemessen, erst ihre Anfangsgeschichte aufzuzeigen.“<sup>8</sup>).

Im folgenden werde ich nun in der Weise vorgehen, daß ich die Kapitel 2—5 der *Historien* im Wortlaut des lateinischen Originals vorlege (deutsche Übersetzung im Anschluß) und diejenigen Passagen bespreche, die für die Beziehungen zwischen Juden und Ägypten einschlägig sind. Dabei soll die Frage im Vordergrund stehen, in welcher Weise der Judenexkurs des Tacitus durch hellenistisch-ägyptische Vorstellungen vom Judentum geprägt ist. Eine ins einzelne gehende Analyse aller Aussagen der betreffenden Kapitel ist also keineswegs beabsichtigt, einmal aus Platzgründen und dann auch, weil dazu schon zahlreiche Publikationen vorliegen, an erster Stelle die Utrechter Dissertation von A.M.A. Hospers-Jansen<sup>9</sup> und der ausführliche Kommentar von H. Heubner und W. Fauth<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Deutsche Übersetzung hier und im folgenden nach Tacitus, *Historien*, lateinisch-deutsch, ed. J. BORST unter Mitarbeit von H. HROSS und H. BORST, Heimeran, München 1969<sup>1</sup>. Den lateinischen Text der *Historien* zitiere ich nach der Edition von H. HEUBNER in der Teubneriana (Stuttgart 1978).

<sup>9</sup> Tacitus over de Joden. *Hist.* 5, 2-13 (With an Extensive Summary in English), Groningen 1949.

<sup>10</sup> P. Cornelius Tacitus, *Die Historien*. Kommentar von H. HEUBNER, Band V: Fünftes Buch von H. HEUBNER und W. FAUTH, Heidelberg 1982 (hier vor allem der umfangreiche Sachkommentar des letzteren, mit weiterführender Lit.). Für alle von mir nicht im einzelnen besprochenen Passagen des taciteischen Judenexkurses sei auf den

Kapitel 2: *Sed quoniam famosae urbis supremum diem tradituri sumus, congruens videtur primordia eius aperire. Iudaeos Creta insula profugos novissima Libyae insedissememorant, qua tempestate Saturnus vi Iovis pulsus cesserit regnis. argumentum e nomine petitur: inclutum in Creta Idam montem, accolae Idaeos aucto in barbarum cognomento Iudaeos vocitari. (2) quidam regnante Iside exundantem per Aegyptum multitudinem ducibus Hierosolymo ac Iuda proximas in terras exoneratam; plerique Aethiopum prolem, quos rege Cepheo metus atque odium mutare sedes perpulerit. (3) sunt qui tradant Assyrios convenas, indigum agrorum populum, parte Aegypti potitos, mox proprias urbes Hebraeasque terras et propiora Syriae coluisse. clara alii Iudaeorum initia: Solymos, carminibus Homeri celebratam gentem, conditae urbi Hierosolyma nomen e suo fecisse.*

„Da ich nun den letzten Tag dieser vielgenannten Stadt schildern möchte, erscheint es mir angemessen, erst ihre Anfangsgeschichte aufzuzeigen. Wie berichtet wird, sollen die Juden die Insel Kreta fluchtartig verlassen und das Küstengebiet Libyens besiedelt haben, angeblich in der Zeit, da der von Jupiter vertriebene Saturn sein Regiment aufgab. Einen Beleg sucht man in ihrem Namen: Auf Kreta sei nämlich der berühmte Berg Ida, und die an seinem Fuß wohnenden Idäer bezeichne man in einer fremdartigen Dehnung des Namens als Judäer. (2) Einige berichten, während der Herrschaft der Isis habe sich die in Ägypten im Überschuß vorhandene Bevölkerung unter Führung eines Hierosolymus und Iuda in die Nachbarländer entleert. Nach weitverbreiteter Ansicht handelt es sich um Nachkommen der Äthiopier, die zur Zeit des Königs Kēpheus durch Furcht und Haß zum Wechsel ihrer Wohnsitze genötigt worden seien. (3) Eine weitere Überlieferung sagt, daß assyrische Einwanderer, ein Volk auf der Suche nach Ackerland, sich eines Stückes von Ägypten bemächtigt, späterhin aber eigene Städte, die Hebräerlande sowie das nahe an Syrien liegende Gebiet besiedelt hätten. Wieder andere erkennen den Juden einen rühmlichen Ursprung zu: Die Solymer, ein in Homers Gedichten gefeierter Stamm, hätten die von ihnen gegründete Hauptstadt nach ihrem eigenen Namen als Hierosolyma bezeichnet.“

Thema dieses Kapitels ist der Ursprung der Juden. Tacitus bietet hier eine Reihe von Varianten, die er nach der antiken Literatur zusammengestellt hat. Die meisten dieser Varianten geben sich allein schon durch die Art der Argumente als *griechische*, nicht etwa als genuin römische, Erklärungsversuche zu erkennen. Die Version des Alten Testaments wird hier fast gänzlich übergangen, obgleich sie damals in griechischer Fassung, nämlich in der Gestalt der Septuaginta, vorlag. Die jüdische Darstellung der eigenen Ursprünge wäre Tacitus auch im Spiegel der Werke des jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philon (geb. 15/10 v. Chr.) oder des jüdischen Historikers Flavius Iosephus (geb. 37/38 n. Chr.) zugänglich

---

sehr ergiebigen Kommentar von HEUBNER-FAUTH verwiesen. Vgl. auch M. STERN, *Greek and Latin Authors*, II, 1–93: Sammlung aller Tacitusstellen über Juden mit Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar.

gewesen. Deren Werke waren ebenfalls in griechischer Sprache verfaßt und damit Tacitus ohne weiteres verständlich. Doch ganz offenkundig hat dieser sie nicht zur Kenntnis genommen.

Dennoch lassen sich bei den von Tacitus in Kapitel 2 aufgeführten Varianten gewisse Berührungen mit bestimmten von Juden vertretenen bzw. rezipierten Traditionen beobachten. So hat z. B. Flavius Josephus in seinen *Jüdischen Altertümern* (*antiquitates Iudaicae*) I 241 die Ansicht referiert, die Abrahamsöhne Japhras und Aphas hätten Herakles bei seinem Feldzug gegen Libyen unterstützt, was an die von Tacitus erwähnte Besiedlung Libyens durch die *Iudaei* erinnert. Die Beziehung der Juden zu Kreta aufgrund der „volksetymologischen“ Ableitung *Ida* > *Iuda* ist natürlich haltlos. Doch wird von Israels Nachbarn, den Philistern, gesagt, daß sie von Kreta aus nach Palästina gelangt seien<sup>11</sup>. Also scheinen die Hinweise des Tacitus oder, genauer, seiner Quellen auf Kreta und Libyen nicht ganz aus der Luft gegriffen zu sein. Doch brauchen wir dies hier nicht weiter zu vertiefen, da die zweite in Kapitel 2 referierte Variante für unser eigentliches Thema viel wichtiger ist.

Bei dieser zweiten Variante handelt es sich um den Auszug der überschüssigen Bevölkerung Ägyptens unter Führung von Hierosolymus und Juda. Dies soll unter der Herrschaft der Isis geschehen sein. Will man diese Aussage verstehen, muß man sich zunächst folgende Zusammenhänge vor Augen halten: Isis ist in der ägyptischen Mythologie die Gattin des Osiris und Mutter des Horus. In der hellenistischen Pseudohistorie werden Isis und Osiris zu Urkönigen des Landes, also zu historischen Personen<sup>12</sup>. Nach ägyptischer Tradition wird Seth (griechisch: Typhon) zum Mörder seines Bruders Osiris und deshalb durch Horus, den Sohn des Gemordeten, aus Ägypten vertrieben<sup>13</sup>. Schließlich ist es für das Verständnis des

<sup>11</sup> Belege bei HEUBNER-FAUTH, 22.

<sup>12</sup> Ausführlich dazu HEUBNER-FAUTH, 23–25.

<sup>13</sup> Aus der umfangreichen Literatur zu den Themen Seth-Typhon und Esel zitiere ich nur einige maßgebliche Arbeiten: H. KEES, in: RE II A 2, 1923, 1896–1922, speziell 1918–1920 (Seth als Götterfeind und seine Verfolgung); B. H. STRICKER, *Asinarii*; J. YOYOTTE, *Source grecque et religion égyptienne tardive: l'âne dans les croyances égyptiennes*, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, V<sup>e</sup> section: Sciences Religieuses 77, 1969–1970, 185–191, und H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion*, Leiden 1977; vgl. auch DENS., in: *Lexikon der Ägyptologie*, V, 1984, 908–911, s. v. Seth; I. OPELT, in: RAC VI, 1966, 564–595, s. v. Esel. Eine ergiebige Quelle zu der spätzeitlichen Auffassung von Seth-Typhon ist Plutarchs Schrift *de Iside et Osiride*; vgl. dazu den Kommentar von GRIFFITHS (zitiert in Anm. 14), Register s. v. Seth und Typhon. Soeben sind hochinteressante neue Texte vorgelegt worden, die ein heidnisches Eselopfer im spätkaiserzeitlichen Oberägypten bezeugen: A. LAITAR, *Proskynema* Inscriptions of a Corporation of Iron-Workers from Hermonthis in the Temple of Hatshepsut in Deir el-Bahari: New Evidence for Pagan Cults in Egypt in the 4th Cent. A. D., *The Journal of Juristic Papyrology* 21, 1991, 53–70. Nach der ansprechenden



taciteischen Passus noch notwendig, daran zu erinnern, daß Hierosolyma eine der griechischen und lateinischen Bezeichnungen für Jerusalem war. In der griechischen Ethnographie war es eine beliebte Tendenz, auf ätiologische Weise die Namen von Städten und Ländern (Hierosolyma, Iudaea) zu deuten, indem man sie von Menschnennamen der Vorzeit (Hierosolymus, Juda) ableitete.

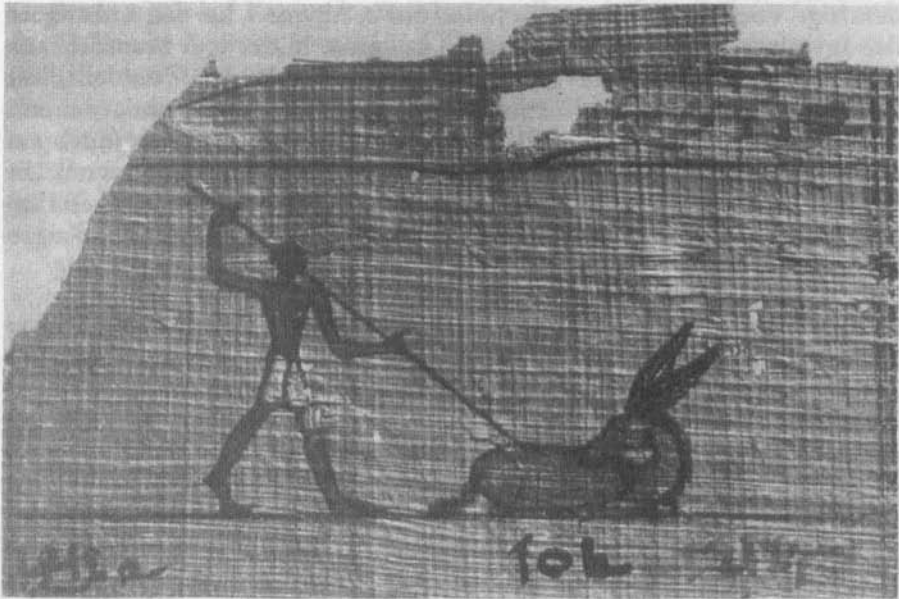
Daß diese von Tacitus referierte mythologisch-pseudohistorische Tradition über die Gründung Jerusalems und die Inbesitznahme des dann als Judäa bezeichneten Landes durch Hierosolymus und Juda in der Zeit der Herrschaft der Isis mit einer judenfeindlichen Tendenz versehen werden konnte, lehrt uns ein Blick in eine andere Quelle, und zwar in Plutarchs Schrift *de Iside et Osiride* 31. Dort heißt es: „Diejenigen aber, die sagen, daß Typhon (= Seth) auf einem Esel aus der Schlacht (gegen Horus) sieben Tage lang geflohen sei und nach seiner Rettung seine Söhne Hierosolymos und Judaios gezeugt habe, zeigen gerade damit ganz deutlich, daß sie Jüdisches in die Erzählung hineinziehen.“<sup>14</sup> Auch wenn Tacitus selbst die Verbindung zwischen Hierosolymus und Juda einerseits und Seth — Typhon andererseits nicht zieht, so verknüpft er die beiden jüdischen Stammväter eben doch mit Ägypten und mit der mythischen Herrschaftszeit der Isis. Es lohnt sich deshalb, auch einmal ganz unabhängig von Tacitus, die von Plutarch referierte (und von ihm offenkundig abgelehnte) Meinung über die Herkunft von Hierosolymus und Juda etwas näher ins Auge zu fassen. In der Nachricht, daß die Flucht des Typhon sieben Tage gedauert habe, steckt ohne jeden Zweifel ein Hinweis auf den mit dem Sabbat schließenden Siebentagezyklus der Juden. Wir werden noch weiter unten sehen, daß Tacitus eine Tradition referiert, wonach auch der Exodus der Juden sechs Tage dauerte und am siebten Tag mit der Eroberung der neuen Heimat zu Ende ging. Aber noch aufschlußreicher ist ein Blick auf den angeblichen Stammvater der Juden, auf Seth-Typhon. Er gilt, wie wir schon gehört haben, als Mitglied und doch zugleich Gegner der ägyptischen Götterfamilie Isis, Osiris und Horus. Gerade die ägyptische Spätzeit betrachtet Seth als den Götterfeind,

---

These des Herausgebers (66—70) handelt es sich um eine Zeremonie in Verbindung mit dem Kult des Osiris und um die Schlachtung des Esels als Sinnbild des Seth. Chr. ONASCH, *Der ägyptische und der biblische Seth*, Archiv für Papyrusforschung 27, 1980, 99—119, hat gezeigt, daß zwischen diesen beiden Gestalten trotz späterer Berührungen (etwa in der Magie) grundsätzlich keinerlei Gemeinsamkeiten bestanden.

<sup>14</sup> Der griechische Wortlaut nach Plutarch, *De Iside et Osiride*, Edited With an Introduction, Translation and Commentary by J. Gwyn GRIFFITHS, Cambridge 1970, 166: οἱ δὲ λέγοντες ἐκ τῆς μάχης ἐπ' ὄνου τῷ Τυφῶνι τὴν φυγὴν ἐπτά ἡμέρας γενέσθαι καὶ σωθέντα γεννησάιναι παῖδας Ἱεροσόλυμον καὶ Ἰουδαῖον, αὐτόθεν εἰσὶ κατὰ δῆλοι τὰ Ἰουδαϊκὰ παρέλκοντες εἰς τὸν μῦθον. Siehe dazu den Kommentar von GRIFFITHS, ebda., 418 f.





*Tötung des Seth-Tieres in einem spätägyptischen Totenbuch*

Bildnachweis: Antiquities from the Collection of Christos G. Bastis, New York 1987, 70, Nr. 25a.

als den Gegengott, als die Verkörperung des Bösen schlechthin<sup>15</sup>. Auf seinem heiligen Tier, dem Esel, entkommt er, so die von Plutarch referierte Tradition, aus der Schlacht gegen Horus und zeugt nach seinem gelungenen Exodus aus Ägypten Hierosolymus und Juda. Die Stammväter des jüdischen Volkes sind also nach dieser Tradition die Söhne eines gestürzten und aus Ägypten vertriebenen Gottes, die Ausgeburt eines Gegengottes. Und Sethanhänger, Typhonioi<sup>16</sup>, sind folglich auch die Juden als Nachkommen von Hierosolymus und Juda. Es liegt auf der Hand, daß

<sup>15</sup> Eine bildliche Illustration dieser Verteufelung des Seth in der Spätzeit ist eine Vignette zum 40. Kapitel des Totenbuches: Eine von links herantretende männliche Gestalt ersticht mit ihrem Speer einen ruhenden Esel als Symbol des Bösen; vgl. Antiquities from the Collection of Christos G. Bastis, New York 1987, 70–72, Nr. 25 (B. V. BOTHMER). Siehe Abbildung.

<sup>16</sup> Zur Gleichsetzung des politischen Gegners mit Seth-Typhon und zur Verfeindung der Feinde als Typhonioi hat Chr. ONASCH, Zur Königsideologie der Ptolemäer in den Dekreten von Kanopus und Memphis (Rosettana), Archiv für Papyrusforschung 24/25, 1976, 137–155 (hier 150 mit Anm. 99) Quellen und Literatur zusammengestellt; für unseren Zusammenhang vgl. schon A. M. A. HOSPERS-JANSEN, Tacitus over de Joden, 113 f.; siehe ganz allgemein zur Verfeindung des Seth die ausgezeichnete Untersuchung von B. H. STRICKER, Asinari, *passim*.

derartige Vorstellungen von den Juden nur in Ägypten, bei den Anhängern der ägyptischen Götterwelt, entstehen konnten. In der hier besprochenen Notiz im zweiten Kapitel von Tacitus, *Historien* Buch V werden diese Zusammenhänge und Implikationen dem Leser zwar nicht ohne weiteres deutlich, denn der römische Historiker hat seine Kritik an den Juden auf einen anderen Höhepunkt hin angelegt. Aber wir werden gut daran tun, die vorhin erörterten Elemente (Seth — Typhon, Rolle des Esels, siebter Tag) auch in der weiteren Folge des taciteischen Berichtes nicht aus den Augen zu verlieren.

Lesen wir im zweiten Kapitel weiter, so sehen wir, daß dort als nächstes die äthiopische Herkunft der Juden referiert wird: *plerique Aethiopum prolem* (scil. *Iudaeos esse memorant*), *quos rege Cepheo metus atque odium mutare sedes perpulerit*. Kepheus ist in der griechischen Sage der Vater der Andromeda; der griechische Tragiker Euripides verlegt die Handlung nach Äthiopien. Andromedas Retter Perseus wird von Herodot II 91 fest mit Ägypten verbunden. Auch hier also lassen sich zwischen dem Referat des Tacitus und der griechischen literarischen Tradition manche Fäden knüpfen<sup>17</sup>. Ich kommentiere dies hier nicht weiter, sondern halte lediglich fest, daß auch in dieser Variante der jüdischen Ursprünge der Weg der ausziehenden Juden über Ägypten bzw. über das Rote Meer geführt haben mußte und, zweitens, daß ihr Auszug durch Angst und Haß (*metus atque odium*) hervorgerufen wurde, zwei Motive, die uns später nochmals begegnen werden.

An die Variante vom äthiopischen Ursprung der Juden schließt sich im Bericht des Tacitus eine weitere an, die der Überlieferung des Alten Testaments am nächsten kommt: *sunt qui tradant Assyrios convenas, indigum agrorum populum, parte Aegypti potitos, mox proprias urbes Hebraeasque terras et propiora Syriae coluisse*. Für unser engeres Thema ist hier nur festzuhalten, daß die Juden auch nach dieser Lesart von Ägypten aus in ihre späteren Wohnsitze einwanderten. Die letzte im zweiten Kapitel referierte Variante schließlich bietet eine ehrenvolle Verknüpfung der Juden mit den von Homer<sup>18</sup> genannten Solymern: *clara alii Iudaeorum initia: Solymos, carminibus Homeri celebratam gentem, conditae urbi Hierosolyma nomen e suo fecisse*. Die Solymier bewohnten eine Gebirgslandschaft im südwestlichen Kleinasien. Ihre Verbindung mit den Juden konnte plausibel erscheinen, wenn man die Bezeichnung Jerusalems als Hierosolyma in der Weise auffaßte, daß dies die heilige Stadt der Solymier gewesen sei<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Weiteres dazu im Kommentar von HEUBNER-FAUTH, 25 f.

<sup>18</sup> *Ilias* VI 184 f., 203 f. *Odyssee* V 283.

<sup>19</sup> Weiteres zu Solymoi und Hierosolyma bei HEUBNER-FAUTH, 28 f.

Blicken wir auf Kapitel 2 zurück, so stellen wir fest, daß die Herkunft der Juden aus Ägypten in mehreren Varianten erwähnt wird, einmal sogar, im Falle der Stammväter Hierosolymus und Juda, in einer ausgesprochen antijüdischen Tradition. Doch aus dem taciteischen Kurzreferat allein wurde diese antijüdische Note nicht deutlich. Erst die von Plutarch erwähnte und oben besprochene Auffassung, Hierosolymus und Juda seien Söhne des Seth — Typhon gewesen, macht die aus ägyptischer Sicht judenfeindliche Tendenz dieser Tradition bewußt.

Nun folgt eine weitere Variante der Herkunft der Juden aus Ägypten. Auf sie verwendet Tacitus das ganze Kapitel 3 und gibt damit auch seine eigene Präferenz zu erkennen. Konnten wir schon im zweiten Kapitel Spuren einer judenfeindlichen Prägung des Exodus durch ägyptische Kreise feststellen, so wird diese Tendenz in den nun folgenden Kapiteln (*hist. V 3—4*) mehr als deutlich unterstrichen.

Zunächst der Wortlaut von Kapitel 3: *Plurimi auctores consentiunt orta per Aegyptum tabe, quae corpora foedaret, regem Bocchorim adito Hammonis oraculo remedium petentem purgare regnum et id genus hominum ut invisum deis alias in terras avehere iussum. sic conquisitum collectumque volgus postquam vastis locis relictum sit, ceteris per lacrimas torpentibus, Moysen, unum exulum, monuisse, ne quam deorum hominumve opem exspectarent utrisque deserti, et sibimet duce caelesti crederent, primo cuius auxilio praesentes miseras pepulissent. adsensere atque omnium ignari fortuitum iter incipiunt. (2) sed nihil aequae quam inopia aquae fatigabat, iamque haud procul exitio totis campis procubuerant, cum grex asinorum agrestium e pastu in rupem nemore opacam concessit. secutus Moyses coniectura herbidi soli largas aquarum venas aperit. id levamen, et continuum sex dierum iter emensi septimo pulsus cultoribus obtinere terras, in quis urbs et templum dicata.*

„Die meisten Autoren teilen die Annahme, daß bei dem Ausbruch einer über Ägypten sich verbreitenden, den ganzen Körper entstellenden Seuche der König Bocchoris sich an das Hammon-Orakel mit der Bitte um ein Heilmittel gewandt und dort die Weisung erhalten habe, er solle sein Reich einer Säuberung unterziehen und dabei dieses Geschlecht als gottverhaßt in andere Länder abschieben. So habe man denn die Leute zusammengesucht und gesammelt. Wie man sie dann in Einöden ihrem Schicksal überließ, da habe, während die übrigen wie stumpfsinnig vor sich hinweinten, Moses, einer der Ausgewiesenen, sie aufgefordert, keinesfalls auf ein Eingreifen der Götter oder auf Menschenhilfe zu warten, da sie ja von diesen und jenen verlassen seien; sie sollten vielmehr, angesichts der himmlischen Führung, unter der sie stünden, auf sich selber vertrauen; dieser himmlische Beistand sei es in erster Linie, wodurch sie das gegenwärtige Elend überwinden würden. Man stimmte bei und trat, aller Dinge unkundig, aufs Geratewohl den Marsch an. Es setzte ihnen aber damals nichts so zu wie der Mangel an Wasser. Schon waren sie, der Erschöpfung nahe, überall auf den Gefilden rings hingesunken, als eine Herde Wildesel von ihrem Weideplatz zu einer waldbeschatteten Schlucht hinüberwechselte. Moses folgte ihr und entdeckte, was er bei dem grasreichen Boden schon vermutet hatte,

reichliche Wasseradern. Dies war eine rechte Erquickung für die Leute, und so konnten sie einen Dauermarsch von sechs Tagen zurücklegen und am siebten Tag nach Vertreibung der bisherigen Bewohner das Land besetzen, in dem sie dann ihre Hauptstadt anlegten und den Tempel weiheten.“

Zunächst eine Bemerkung zum Wortlaut der Übertragung: Ich halte die vorstehend abgedruckte Übersetzung von Borst (vgl. oben Anm. 8) in einem entscheidenden Punkt für mißlungen. Meiner Ansicht nach sagt Tacitus folgendes: „... sie sollten vielmehr auf sich selber vertrauen unter der himmlischen Führung desjenigen, mit dessen Hilfe sie zuerst das gegenwärtige Elend überwinden würden.“ Die den Juden als erstes („zunächst“, *primo*) gewährte Hilfe bringen ihnen in der Tat weder Götter noch Menschen (*ne quam deorum hominumve opem exspectarent utrisque deserti*), sondern, wie die Folge der Erzählung zeigt, Tiere, genauer, eine Herde Wildesel. Wildesel also stellen die „himmlische Führung“ dar, und so wird es verständlich, daß ein Wildesel als *dux caelestis* im Tempel von Jerusalem verehrt wird, wie das folgende zeigt: *effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrati sacravere* (*hist. V 4, 2*)<sup>20</sup>. Borst hat offensichtlich davor zurückgeschreckt, einen Esel als *dux caelestis* aufzufassen, und hat wohl deshalb in seiner Übersetzung von „himmlischer Führung“ und „himmlischem Beistand“ ganz allgemein gesprochen und die Wildesel gewissermaßen als Instrumente dieser himmlischen Führung aufgefaßt. Genau das ist aber nicht die Absicht der judenfeindlichen Aussage bei Tacitus. Nach seiner Auffassung bzw. nach derjenigen seiner Gewährsleute haben die Juden keine Götter, die ihnen helfen; die Esel können also nicht deren Werkzeuge sein. Vielmehr ist es so, daß die Juden, weil sie keine helfenden Götter gefunden haben, den rettenden Esel als *dux caelestis* verehren. Es sollen also die Juden als Eselsanbeter, als verkehrte Menschen hingestellt werden, die sich von einer Eselsherde leiten lassen und einen Esel im Allerheiligsten ihres Tempels in Jerusalem verehren. Diese antijüdischen Vorwürfe werden noch weiter unten ausführlicher zu besprechen sein.

Tacitus zufolge ist diese an letzter Stelle seines Referates stehende Variante der jüdischen Ursprünge die Meinung der meisten Autoren (*plurimi auctores*) und wohl auch diejenige, die er favorisiert, da er ihr im Gegensatz zu den vorhergehenden Varianten ein ganzes Kapitel widmet. Wer diese *plurimi auctores*, also seine direkten oder indirekten Gewährsleute, sind, sagt Tacitus nicht. Doch wir können den Kreis der als Quelle in Betracht kommenden Schriftsteller ziemlich genau bestimmen, und zwar dank des jüdischen Historikers und Apologeten Flavius Josephus. In seiner griechisch verfaßten Streitschrift *Gegen Apion* (*contra Apionem*) hat er jene

<sup>20</sup> Vollständiger Text von Kapitel 4 weiter unten S. 137.

Autoren referiert, deren judenfeindliche Ansichten er zu widerlegen versucht. Es handelt sich ganz überwiegend um griechischschreibende Schriftsteller des ptolemäischen und des römischen Ägypten: Manethon, Chairemon, Lysimachos und Apion<sup>21</sup>. Ohne hier auf Nuancen eingehen zu können, läßt sich doch sagen, daß das taciteische Referat der Version des Lysimachos in vielen (aber nicht in allen!) Punkten ähnelt<sup>22</sup>. Dieser Lysimachos war ein alexandrinischer Historiker und lebte in der Zeit zwischen dem 2. Jahrhundert vor und dem 1. Jahrhundert n. Chr.<sup>23</sup>. Für unser Thema ist zunächst nur wichtig, daß die judenfeindlichen Aussagen des Tacitus im dritten Kapitel sowie in den ersten Abschnitten des noch zu besprechenden Kapitels 4 eine ägyptische Prägung zeigen. Das ist auch insofern nicht erstaunlich, als ja der jüdische Exodus aus Ägypten herausführte und als Ergebnis einer scharfen Auseinandersetzung zwischen Juden und Ägyptern gesehen wird, ganz gleich ob wir den Bericht des Alten Testaments oder die antijüdischen Varianten des Exodus zugrundelegen. Kein Wunder also, daß gerade ägyptische Autoren sich für diesen Teil der jüdischen Geschichte besonders interessierten<sup>24</sup>.

Halten wir zunächst einmal die für unsere Fragestellung wichtigsten Aussagen von Kapitel 3 fest: Die Geschehnisse ereignen sich unter dem König Bokchoris, einem Pharaoh der 24. Dynastie, dessen Regierung von der neueren Forschung in die Zeit 720–715 v. Chr. gesetzt wird<sup>25</sup>. Dieser

<sup>21</sup> Wir kennen die Auffassungen dieser Judenfeinde in erster Linie aus der jüdischen Apologie des Flavius Josephus, *contra Apionem*: I 227–287 (Manethon), 288–303 (Chairemon), 304–320 (Lysimachos), II 2–144 (Apion). Im Falle des Manethon sind dessen Aussagen über die Hyksos möglicherweise erst später durch andere Autoren mit den Juden verknüpft worden; in diesem Sinne z. B. I. HEINEMANN, RE, Suppl. V, 1931, 3–43, s. v. Antisemitismus, hier 26 f.; vgl. jedoch andererseits D. MENDEL, The Polemical Character of Manetho's *Aegyptiaca*, in: H. VERDIN, G. SCHEPENS, E. DE KEYSER (Hrsg.), *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B. C.* (Studia Hellenistica, 30), Löwen 1990, 91–110, vor allem 108 f. (mit weiterer Lit.).

<sup>22</sup> Auch Lysimachos setzt den Exodus unter König Bokchoris an (Jos., *contra Ap. I* 305), den er freilich sehr viel früher als den historischen Bokchoris datiert (Jos., ebda. II 16). Im einzelnen weist Lysimachos, was manchmal nicht genug beachtet wird, doch eine ganze Reihe von Unterschieden zu Tacitus auf. Insbesondere sagt Lysimachos nichts über den angeblichen jüdischen Eselskult, jedenfalls soweit uns das von Josephus, *contra Ap. I* 304–320 gebotene Referat eine Kontrolle ermöglicht. Auch die sonstigen Auszüge aus Lysimachos sagen nichts zum Eselskult aus (Sammlung der Fragmente: M. STERN, *Greek and Latin Authors*, I, 382–388). — Zur Chronologie des Bokchoris vgl. Anm. 25.

<sup>23</sup> Zur Identifizierung und Lebenszeit dieses Lysimachos vgl. P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, II, 1092 f., Anm. 475.

<sup>24</sup> Vgl. Cl. AZIZA, *L'utilisation polémique du récit de l'Exode*.

<sup>25</sup> Siehe H. DE MEULENAERE, in: *Lexikon der Ägyptologie I*, 1975, Sp. 846, s. v. Bokchoris, und vor allem, zur Gestalt des Bokchoris wie auch zu den Problemen der



von Tacitus referierte Ansatz des Exodus liegt chronologisch entschieden zu spät, so daß wohl eine manipulierte Chronologie oder eine Verwechslung mit einem früheren Pharaoh vorliegen wird. Doch dies ist für unsere Fragestellung nicht entscheidend. Wichtig ist vielmehr, daß die Juden von Tacitus und seinen Gewährsleuten als ein unreiner, von einer entstellenden Seuche (*tabes*) befallener Teil der Bevölkerung Ägyptens dargestellt werden<sup>26</sup>. Ein Spruch des ägyptischen Gottes Ammon (Hammo, Amun) — vermutlich derjenige des berühmten Orakels in der Oase Siwa in der libyschen Wüste — ordnet die Vertreibung der Juden als eines den Göttern verhaßten Geschlechtes (*genus hominum invisum deis*) an. Wir hören nun weiter im Text des Tacitus von Moses, der das in der Wüste umherirrende Volk aus der Wildnis herausführt. Sieben Tage nach der Auffindung des rettenden Wassers sollen die Juden ihre neue Heimat erreicht haben, in der sie dann nach Vertreibung der bisherigen Einwohner eine Stadt (gemeint ist Jerusalem) und einen Tempel bauten.

Wir könnten natürlich manche Abweichung dieser Version von der biblischen Erzählung des Exodus notieren. Für unseren Zusammenhang ist allgemein von Bedeutung, daß die Juden als ein kranker, verseuchter Teil der Einwohnerschaft Ägyptens vorgestellt werden. Im Gegensatz zum alttestamentlichen Bericht sind es nicht die Ägypter, sondern die Juden, die von den Göttern mit einer Plage heimgesucht werden. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Nachricht, daß nicht etwa ein Hinweis Gottes<sup>27</sup>, sondern eine Herde Wildesel Moses zu den rettenden Wassern geführt hat. Dieses Tier wollen wir speziell im Auge behalten, wenn wir nun den Wortlaut des Kapitels 4 lesen:

*Moyses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit, profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta. (2) effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrali sacravere, caeso ariete velut in contumeliam Hammonis; bos quoque immolatur, quoniam Aegyptii Apin colunt. sue abstinent memoria cladis, quod ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium. (3) longam olim famem crebris adhuc ieiuniis fatentur, et raptarum frugum argumentum panis Iudaicus nullo fermento detinetur. septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit; dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum. (4) alii honorem eum Saturno haberi, seu principia religionis tradentibus Idaeis, quos cum Saturno pulsos et conditores gentis accepimus, seu quod de septem sideribus, quis*

Chronologie in Verbindung mit den literarischen Traditionen, HEUBNER-FAUTH, 30—32.

<sup>26</sup> Zum Thema der „Unreinen“ in der ägyptischen Vorstellung vgl. D. B. REDFORD, *Pharaonic King-Lists*, 276—296. Hier sind die Aussagen des Tacitus mit allen anderen einschlägigen, griechischen wie ägyptischen, Quellen über „Unreine“ zusammengestellt und werden im Kontext der ägyptischen Geschichte umfassend analysiert.

<sup>27</sup> So AT, *Exodus* 17,6 und *Numeri* 20,7—11.

*mortales reguntur, altissimo orbe et praecipua potentia stella Saturni feratur; ac pleraque caelestium vi <a>m suam et cursus septenos per numeros commear.*

„Um sich des Volkes für die Zukunft zu versichern, führte Moses neue religiöse Bräuche ein, die mit den sonst auf der Welt üblichen im Widerspruch standen. Dort bei den Juden ist alles unheilig, was bei uns heilig ist; andererseits ist bei ihnen gestattet, was wir als Greuel betrachten. Im Allerheiligsten stellten sie das Weihebild eines der Tiere auf, die ihnen den erlösenden Weg aus Irrsal und Verschmachtung gewiesen hatten; dabei wurde wie zum Hohn auf Hammon ein Widder geschlachtet. Auch Stieropfer bringen sie dar, da ja die Ägypter den Apis verehren. Des Genusses von Schweinefleisch enthalten sich die Juden in Erinnerung an die einstige Heimsuchung; war doch über sie selbst seinerzeit der schreckliche Aussatz gekommen, von dem dieses Tier befallen zu werden pflegt. Zeugnis von ihrer einstigen langen Hungersnot gibt noch jetzt ihr häufiges Fasten, und zum Beweis dafür, daß sie einmal Feldfrüchte rauben mußten, hält man am Genuß des ohne Sauerteig bereiteten jüdischen Brotes fest. Jeweils den siebten Tag zur Ruhe zu bestimmen, sagte ihnen angeblich deshalb zu, weil dieser Tag das Ende ihrer Mühsal gebracht habe. Daß sie weiterhin auch jedes siebte Jahr dem Müßiggang weihen, soll von ihrer Freude am Nichtstun herrühren. Nach anderer Ansicht wird damit dem Saturn eine Ehre erwiesen, sei es, weil die Idäer, die der Überlieferung zufolge zu der gleichen Zeit wie Saturn vertrieben wurden und die die Stammväter des Judentums sind, die Anfänge seines Kultes lehrten, vielleicht auch, weil von den sieben Gestirnen, von denen die Menschen gelenkt werden, der Saturnstern sich im höchsten Kreis und mit vorzüglichem Einfluß bewegt; überdies sei es ja den meisten Himmelskörpern eigen, sich in der Vollendung ihrer Laufbahn nach der Siebenzahl zu richten.“

In diesem Kapitel werden die Juden als Umstürzler und verkehrte Menschen dargestellt<sup>28</sup>. Aber im Vergleich mit welchen Normen sind die jüdischen Riten anormal, normwidrig? Ganz erstaunlich ist es, daß der Maßstab der Normalität in diesem Abschnitt des Tacitus nicht von römischer Sitte (*mos maiorum*) oder allgemein von den Wertvorstellungen griechisch-römischer Kultur abgeleitet wird. Nein, die mosaischen Riten der Juden sind neu und verkehrt, weil sie das Gegenteil dessen darstellen, was den Ägyptern heilig ist<sup>29</sup>. Es liegt ganz klar auf der Hand, daß eine

<sup>28</sup> Da ich den im taciteischen Text referierten Kontroversen um den Siebten Tag unter Beschränkung auf mein eigentliches Thema nicht weiter nachgehe, sei hier auf grundlegende Literatur verwiesen. Zu den von Tacitus überlieferten Erklärungen der Sabbatruhe vgl. HEUBNER-FAUTH, 54–57, zum Zeugnis des AT siehe E. HAAG, Vom Sabbat zum Sonntag. Eine bibeltheologische Studie, Trier 1991, 1–124.

<sup>29</sup> Mancher Leser mag vor einer so radikalen Konsequenz zurückschrecken und vielleicht einen Ausweg darin sehen wollen, daß der erste Satz von Kapitel 4 (*Moyse . . . incesta*) gewissermaßen als Überschrift und Leitmotiv für die Gesamtheit der judenfeindlichen Ausführungen in Kapitel 4 und 5 steht. Gegen eine solche Annahme ist natürlich überhaupt nichts einzuwenden, doch sie hilft nicht darüber hinweg, daß Tacitus in direktem Anschluß und an erster Stelle der jüdischen Verkehrtheiten die Verstöße gegen die ägyptische Kulte nennt.

solcherart geprägte Kritik am Kult und an den Sitten der Juden nur in Ägypten entstanden sein kann. Dies leuchtet sofort ein, sobald wir die Abnormitäten im einzelnen betrachten.

An allererster Stelle der jüdischen Verkehrtheiten steht in Kapitel 4 bei Tacitus die Behauptung, daß die Juden im Allerheiligsten ein Bild jenes Tieres, eines Wildesels also, geweiht haben, das ihnen den Weg aus der Wüste wies. Diese Nachricht, wiewohl an erste Stelle gerückt, gewinnt bei Tacitus keine besondere Relevanz. Der Leser, soweit er nur den taciteischen Text vor Augen hat, nimmt lediglich den raschen Eindruck mit, daß die Juden da einen höchst lächerlichen Kult mit dem Esel treiben. Wer sich jedoch den oben S. 7 ff. skizzierten ägyptischen Hintergrund vor Augen hält, erkennt unschwer, daß der Esel im Allerheiligsten niemand anderes ist als der ägyptische Gegengott Seth-Typhon, der Feind der ägyptischen Götterfamilie Osiris, Isis und Horus. Also den Mörder des ägyptischen Gottes Osiris verehren die Juden, den gefallenen, den aus Ägypten vertriebenen Gott Seth. Satansanbeter, Teufelsverehrer wären demnach die Juden, wollten wir diesen Gegensatz aus der Sprache der ägyptischen Religion in christliche Terminologie übertragen<sup>30</sup>. Daß wir mit dieser Interpretation richtig liegen, daß es also die Ägypter waren, die die Juden einer verkehrten Welt, einer Gegenwelt, zuordneten, geht aus der unmittelbar anschließenden Argumentationskette bei Tacitus hervor. Den Widder schlachten die Juden, gleichsam als wollten sie ihrer Verachtung für den widdergestaltigen ägyptischen Gott Ammon bzw. Amun, den Herrn von Theben in Oberägypten und den Orakelgott der Oase Siwa, Ausdruck geben. Doch nicht nur den Gott der alten Reichshauptstadt Theben beleidigen die Juden. Auch den Gott der ehemaligen Hauptstadt Unterägyptens, den Apisstier von Memphis, verachten sie, indem sie Stieropfer darbringen. Das Schwein dagegen schonen sie, weil es, ähnlich dem Judenvolk, ein dem Aussatz, der Räude (*scabies*), verfallenes Tier ist.

Daß dieses Bild der jüdischen Riten ein Zerrbild ist, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Die ägyptische Religion gilt als

<sup>30</sup> Daß dieser Aspekt im Text des Tacitus nicht unmittelbar klar vor Augen liegt und erst durch Heranziehung anderer Quellen herausgearbeitet werden muß, hängt vermutlich damit zusammen, daß es Tacitus im Hinblick auf sein römisch und griechisch ausgerichtetes Lesepublikum in allererster Linie darauf ankam, die *Lächerlichkeit* der jüdischen Religion im Spiegel des Eselskultes herauszustellen. Die Kennzeichnung Seths als eines Gegengottes hätte Tacitus bzw. seine unmittelbare Vorlage wohl tiefer in die ägyptische Mythologie hineingeführt, als es ihm und seinen Lesern erträglich schien. Sehr gut denkbar ist, daß bereits die griechischen judenfeindlichen Schriftsteller des ptolemäischen und römischen Ägypten, also die Gewährsleute des Tacitus, den lächerlichen Aspekt des Eselskultes in den Vordergrund rückten und die ägyptisch-mythologische Komponente zurückstellten, weil bei ihren Lesern die reine Ironie mehr Erfolg versprach als ein Sicheinlassen auf ägyptische Mythologie.

Richtschnur, der jüdische Kult wird dagegen mit entstellender, haßerfüllter Verleumdung wiedergegeben. Alles ist darauf angelegt, die Juden als verkehrtes, götterfeindliches, mit Seuche geschlagenes Volk herabzuwürdigen. Die angeführten Nachrichten lesen sich wie eine Gegendarstellung des biblischen Exodus und eine Diffamierung der mosaischen Gesetzgebung. Die Exempel sind im ersten Teil des Kapitels 4 allesamt mit Blick auf den ägyptischen Kult gewählt. Die ägyptische Religion ist die Norm, der jüdische Ritus die Abnormität. Nur Ägypter, genauer, ägyptische Priester als Verwalter des religiösen und geistigen Erbes Ägyptens, konnten ein auf solchen Antithesen beruhendes Zerrbild des Exodus und der mosaischen Gesetze konzipieren<sup>31</sup>.

Erstaunlich ist, daß Tacitus sich diese ägyptische judenfeindliche Version ohne Widerspruch zu eigen gemacht und sie auf diese Weise erstmals (jedenfalls soweit für uns faßbar) in der lateinischsprachigen Welt verbreitet hat. Bei der in Kapitel 3 vorgestellten Variante der jüdischen Ursprünge hatte er noch die Form eines Referates gewählt und dieses als die Meinung der „meisten Autoren“ (*plurimi auctores*) hingestellt. Im vierten Kapitel jedoch sagt Tacitus ohne Einschränkung, daß Moses „neue und den übrigen Sterblichen entgegengesetzte Riten einführte“ (*novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit*). Auf der gleichen Linie der Parteinahme für die antijüdische Richtung liegt die unmittelbar anschließende Aussage: „Dort (bei den Juden) ist alles unheilig, was bei uns heilig ist; andererseits ist bei ihnen gestattet, was wir als Greuel betrachten.“ — „Bei uns“ (*apud nos*) sagt Tacitus, und man erwartet bei den nun folgenden Belegen Römisches, römische Normen und römische Exempla. Aber es folgen, wie wir gesehen haben, lauter ägyptische Beispiele, Normen aus der Welt der ägyptischen Tierkulte. Der Leser steht vor einem Rätsel, denn Tacitus empfand sicherlich mit vielen konservativen Römern der oberen Stände Verachtung für die Götterwelt des alten Ägypten, für jene Tiergötter oder Mischwesen, die, halb Mensch, halb Tier, nach römischem Verständnis nur als *monstra* gelten konnten<sup>32</sup>. Tacitus wäre gewiß der letzte

<sup>31</sup> Daß die tiefe Kluft zwischen Juden und Ägyptern auf der gegensätzlichen Interpretation des Exodus und auf der Ablehnung des ägyptischen Tierkultes durch die Juden beruht, hat Josephus *contra Apionem* I 223–226, betont. Er unterstreicht zu wiederholten Malen den in ganz Ägypten verbreiteten Haß auf die Juden (ebda., I 70; vgl. auch II 70 und 99). Wegen der später gezogenen Verbindungslinie zwischen Hyksos und Juden ist es andererseits aufschlußreich, daß Manethon den Hyksos vorwirft, sie hätten die Ägypter ausrotten wollen (Manethon bei Josephus, *contra Apionem* I 81).

<sup>32</sup> Die Art, wie Tacitus an einer anderen Stelle seines Judenexkurses (*hist.* V 5, 4) dem ägyptischen Kult für Tiere bzw. für aus Tier und Mensch zusammengesetzte Göttergestalten den rein geistigen Gottesbegriff der Juden gegenüberstellt, zeigt die ganze Distanz des Tacitus gegenüber dem als fremdartig empfundenen Kult der Ägypter. Vgl. allgemein zur Kritik am ägyptischen Tierkult K.A.D. SMELIK, E. A.

gewesen, der sich über die jüdische Verunglimpfung des widderköpfigen Ammon oder des stiergestaltigen Apis aufgeregt hätte.

Es bleibt nur die Schlußfolgerung, daß Tacitus an dieser Stelle ohne Einschränkung einer ägyptisch geprägten Quelle gefolgt ist, die ihm in lateinischer oder griechischer Fassung vorlag<sup>33</sup> und die auf jene gräko-ägyptischen Kreise zurückging, die wir mit den Namen Manethon, Chairemon, Lysimachos und Apion verbinden. Tacitus hat ganz offenkundig der Schwarzweißmalerei des ägyptischen Antijudaismus den Vorzug gegeben, weil er auf diese Weise die negative Dramatik seines Judenexkurses steigern konnte. Jede rationale Einschränkung der ägyptischen antijüdischen Polemik mag Tacitus vielleicht als bläßliche Abschwächung seiner bewußt auf emotionale Wirkung angelegten Schilderung empfunden haben. Alles Verständnis für mögliche künstlerische Absichten kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Tacitus sich für die Verunglimpfung des Kriegsgegners zu niedrigster Propaganda hinreißen ließ. Die Lektüre des fünften Kapitels wird diesen Eindruck bestätigen.

5. *Hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntur: cetera instituta, sinistra foeda, pravitate valere. nam pessimus quisque spretis religionibus patriis tributa et stipes illuc <con>gerebant, unde auctae Iudaeorum res, et quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium. (2) separati epulis, discreti cubilibus, proiectissima ad libidinem gens, alienarum concubitu abstinens; inter se nihil illicitum. circumcidere genitalia instituerunt, ut diversitate noscantur. transgressi in morem eorum idem usurpant, nec quidquam prius imbuuntur quam contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres vilia habere. (3) augendae tamen multitudini consulitur; nam et necare quemquam ex agnatis nefas, animosque proelio aut suppliciis peremptorum aeternos putant: hinc generandi amor et moriendi contemptus. corpora condere quam cremare e more Aegyptio, eademque cura et de infernis persuasio, caelestium contra. (4) Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interitum. igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis s<ist>unt; non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor. (5) sed quia sacerdotes eorum tibia tympanisque*

HEMELRIJK, „Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?“ Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 17, 4, 1984, 1852—2000, 2337—2357 (Indices).

<sup>33</sup> Über eine mögliche lateinische Vorlage des taciteischen Judenexkurses ist viel diskutiert worden (vgl. A. M. A. HOSPERS-JANSEN, Tacitus over de Joden, 110—182; M. STERN, Greek and Latin Authors, II, 3 f.), doch berührt das die Thematik der vorliegenden Untersuchung nur unwesentlich. Für meine Fragestellung ist allein entscheidend, daß Tacitus für seine Polemik gegen die Juden auch Argumente aus dem Repertoire der ägyptischen Tierkulte eingesetzt hat, ganz gleichgültig, über wie viele Zwischenstufen die Übernahme dieser Argumente erfolgt ist.



*concinebant, hedera vinciebantur vitisque aurea <in> templo reperta, Liberum patrem coli, domitorem Orientis, quidam arbitrati sunt, nequaquam congruentibus institutis: quippe Liber festos laetosque ritus posuit, Iudaeorum mos absurdus sordidusque.*

„Die erwähnten Gebräuche, woher sie auch immer stammen mögen, rechtfertigt ihr hohes Alter; die übrigen Einrichtungen, verwerflich und abscheulich wie sie sind, setzten sich eben wegen ihrer Verkehrtheit durch. Gerade die schlechtesten Elemente waren es nämlich, die ihren heimischen Glauben schmäählich aufgaben und Tempelsteuern sowie sonstige Spenden dort anhäuften, wodurch sich die Macht der Juden gewaltig hob. Das kam auch daher, weil in den Kreisen der Juden unerschütterlich treuer Zusammenhalt und hilfsbereites Mitleid herrschen, während allen anderen Menschen gegenüber feindseliger Haß hervortritt. Beim Essen, beim Schlafen halten sie auf strenge Trennung und kennen trotz der starken Neigung der Volksart zur Sinnlichkeit keinen Geschlechtsverkehr mit Frauen anderer Rassen; unter ihnen selbst ist nichts verboten. Die Beschneidung haben sie als ein besonderes Unterscheidungsmerkmal bei sich eingeführt. Wer zu ihrem Kult übertritt, hält sich auch an diesen Brauch; auch wird den Proselyten zu allererst das Gebot beigebracht, die Götter zu verachten, das Vaterland zu verleugnen, ihre Eltern, Kinder und Geschwister gering zu schätzen. Doch ist den Juden sehr an Bevölkerungszuwachs gelegen; selbst von den nachgeborenen Kindern eines zu töten, ist in ihren Augen eine Sünde. Und sie halten die Seelen der im Kampf oder durch Hinrichtung Umgekommenen für unsterblich; daher rühren ihre Liebe zur Fortpflanzung und gleichzeitig ihre Todesverachtung. Nach der Sitte der Ägypter setzen sie die Leichen lieber bei, als daß sie sie verbrennen, und sie haben so mit jenen Totenkult und dieselbe Auffassung von der Unterwelt, während sie sich in ihren Vorstellungen über Himmlisches wesentlich von ihnen unterscheiden. Die Ägypter verehren eine ganze Menge von Tieren, auch zusammengesetzte Gestalten, die Juden aber haben einen rein geistigen Gottesbegriff und kennen nur *ein* göttliches Wesen. Als gottlos betrachten sie jeden, der nach menschlichem Gleichnis Götterbilder aus irdischem Stoff gestaltet; das ihnen vorschwebende höchste, die Zeiten überdauernde Wesen ist nach ihrer Ansicht nicht darstellbar, auch keinem Untergang verfallen. Daher stellen sie in ihren Städten keine Götterbilder auf, erst recht nicht in ihren Tempeln. Eine solche Huldigung wird keinem König zuteil, kein Cäsar wird so geehrt. Weil aber ihre Priester gelegentlich mit Flöten und Pauken Musik machten, sich mit Efeu bekränzten, auch ein goldener Rebstock sich im Tempel fand, so glaubten einige an eine Verehrung des Pater Liber, des Bezwinners des Morgenlandes. Dazu aber wollen die Bräuche nicht passen; denn die von dem Gott Liber eingeführten Zeremonien sind festlich und fröhlich, die Art der Juden aber abgeschmackt und schäbig.“

Mit dem fünften Kapitel schließt Tacitus den Abschnitt über die jüdischen Sitten ab und bietet, wie im vorhergehenden auch, eine ganz negativ geprägte Sicht der jüdischen Glaubens- und Lebensformen. Doch anders als im vorausgehenden Kapitel scheinen die judenfeindlichen

Aussagen in Kapitel 5 nicht typisch ägyptisch geprägt. Der Vergleich des rein geistigen jüdischen Monotheismus mit den ägyptischen Tierkulten zeigt jedenfalls, daß in diesem Abschnitt Jüdisches nicht nach der Norm der ägyptischen Religion abgewertet wird. Im Gegenteil: Die Art, wie Tacitus den Gegensatz zwischen ägyptischer und jüdischer Religion formuliert, indem er der ägyptischen Verehrung für Tiere und zusammengesetzte Gestalten (halb Mensch, halb Tier, also *monstra* nach römischen Verständnis) die rein geistige Gottesschau des Judentums gegenüberstellt, macht keineswegs den Eindruck, daß Tacitus hier einer ägypterfreundlichen antijüdischen Version gefolgt wäre. Auch die Bildlosigkeit der jüdischen Religion wird in Kapitel 5 ohne jede negative Färbung unterstrichen. Wenn Tacitus als Erklärung für die Weigerung der Juden, *deum imagines mortalibus materiis in species hominum* zu bilden, hinzufügt, daß nach jüdischer Auffassung jenes höchste und ewige Wesen *neque imitabile neque interituum* sei, so wird der an der griechisch-römischen Philosophie geschulte Leser dies sehr viel überzeugender, sehr viel vertrauter gefunden haben als den fremdartigen ägyptischen Kult für Tiere und Mischwesen. Der Schluß ist deshalb gestattet, daß Tacitus, der in Kapitel 4 einheimisch-ägyptisch geprägten antijüdischen Vorlagen folgte, für Kapitel 5 eine andere Quelle zugrundelegte. Dieser letzteren Quelle war an einem Vergleich zwischen jüdischer und ägyptischer Religion gelegen. Das zeigt bereits die unmittelbar vorausgehende Aussage, daß die Vorstellungen von der Unterwelt bei Juden und Ägyptern gleich seien: *eademque cura et de infernis persuasio* (5,3). Das ist zwar sachlich unzutreffend, aber in der Bewertung zumindest neutral<sup>34</sup>.

Die hinsichtlich der Juden neutralen bis positiven Elemente in Kapitel 5 ändern jedoch nichts daran, daß dieses Kapitel aufs ganze gesehen wiederum extrem judenfeindlich ist. Wir brauchen jedoch den Aussagen des Tacitus und ihren möglichen Quellen im fünften Kapitel hier nicht weiter nachzugehen, da unsere Aufmerksamkeit speziell den ägyptischen Grundlagen des Antijudaismus gilt, und solche sind hier nicht auszumachen. Aufschlußreich scheint mir jedenfalls noch die Beobachtung, daß Tacitus für seinen Judenexkurs verschiedene, und zwar verschieden urteilende, Quellen herangezogen hat. Die Zusammenfügung dieser unterschiedlichen Traditionen ist ihm nicht spannungsfrei gelungen. Das wird besonders deutlich an seiner Aussage in Kapitel 5, 4, wonach die Juden

<sup>34</sup> Ein distanzierter Vergleich zwischen jüdischer und einheimisch-ägyptischer Religion wäre einem „neutralen“, an griechischer Philosophie geschulten Alexandriner zuzutrauen. In solchen Kreisen waren am ehesten Interesse und Möglichkeit für eine vergleichende Betrachtung gerade dieser beiden Völker gegeben.

*igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis s<ist>unt*<sup>35</sup>. Diese der Wahrheit entsprechende Nachricht steht doch in offenem Widerspruch zu der Behauptung in dem durch ägyptische Vorlagen geprägten Kapitel 4, die Juden hätten im Allerheiligsten die Darstellung eines Esels als Weihebild aufgestellt (*effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrali sacravere*).

Es liegt auf der Hand, daß diese rasche, auf eine bestimmte Fragestellung ausgerichtete Durchsicht der taciteischen *Historien* V 2–5 vieles außer acht lassen mußte, was eingehender Interpretation bedürfte. Diese Kommentierung ist bereits zum großen Teil geleistet, vor allem in der älteren Dissertation von Hospers-Jansen sowie in dem gründlichen Kommentarwerk von Heubner und Fauth, wobei vor allem die bedeutenden Anteile des letzteren Hervorhebung verdienen. Doch auch Lücken der Forschung werden bei näherem Hinsehen offenkundig, so etwa eine vergleichende Untersuchung der Äußerungen des Tacitus über Juden und Ägypter<sup>36</sup>. Eine solche Studie würde vermutlich zeigen, daß die unterschiedlich negative Beurteilung beider Völker durch Tacitus aus sehr verschiedenen Strömungen gespeist wurde. Eine andere, für unser engeres Thema vielleicht noch näherliegende Frage lautet: In welchem historischen, politischen und religiösen Kontext sind jene antijüdischen Auffassungen entstanden, die wir zuerst bei den Schriftstellern des ptolemäischen Ägypten fassen können? Mit einem dieser Autoren, dem griechischschreibenden ägyptischen Priester Manethon, gelangen wir in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr., also in eine Zeit, als in Alexandria die Übersetzung der Tora ins Griechische (Septuaginta) in Angriff genommen wurde<sup>37</sup>. Möglicherweise hat die biblische Überlieferung vom Exodus mit ihrer stark ägypterfeindlichen Tendenz eine ägyptische Gegendarstellung hervorgerufen, also jene negative, judenfeindliche Charakterisierung des Exodus und der mosaischen Gesetze, deren Spuren wir im Judenexkurs des Tacitus deutlich verfolgen konnten. Doch möchte ich in der Frage von biblischem Exodus und darauf reagierendem ägyptischen Gegen-Exodus äußerst vorsichtig urteilen. Ob es sich hier um ein zeitliches Nacheinander oder um voneinander unabhängige Interpretationen desselben Vorganges

<sup>35</sup> Vgl. die ganz ähnliche Mitteilung in hist. V 9, 1 (Wortlaut unten Anm. 48). Auf die Widersprüchlichkeit der taciteischen Aussagen hat bereits A. M. A. HOSPERS-JANSEN, Tacitus over de Joden, 135 f., hingewiesen.

<sup>36</sup> Einen ersten Schritt in diese Richtung hat inzwischen mein Schüler Stefan Haag getan: Untersuchungen zu Juden und Ägyptern im Werk des Tacitus (Schriftliche Prüfungsarbeit zur Wissenschaftlichen Prüfung für das Lehramt an Gymnasien im Fach Geschichte), Trier, Oktober 1991.

<sup>37</sup> Doch manches deutet darauf hin, daß der Bericht Manethons über die Hyksos erst später durch andere Autoren mit den Juden verknüpft worden ist; siehe oben Anm. 21.

aus unterschiedlichen Perspektiven handelt, läßt sich wohl nicht mehr feststellen<sup>38</sup>. Zunächst einmal ist es durchaus möglich, daß die Kontroverse um die Juden in Ägypten in die vorptolemäische Zeit, also in die Zeit vor der griechischen Übersetzung der Tora zurückreicht. Man denke etwa an die Präsenz jüdischer Söldner, die im Dienste vorderasiatischer Eroberer nach Ägypten zogen und als Garnison in der südägyptischen Grenzfestung Elephantine stationiert waren. Man bedenke die Irritation der ägyptischen Priester und Einwohner, wenn auf Elephantine, der Insel des widerköpfigen ägyptischen Gottes Chnum, die Juden ihr ohnehin schon ägypterfeindliches Passahfest mit dem obligatorischen Lammopfer begingen<sup>39</sup>. Kein Wunder, daß die Ägypter in der Ausübung der jüdischen Riten eine Verletzung ihrer religiösen Sphäre sahen und die Juden der Kategorie der Unreinen, der Befleckten zuwiesen, der sie auch sonst fremde Eroberer zuordneten<sup>40</sup>.

Das Thema der Unreinen, der fremden, aus Nordosten nach Ägypten eindringenden Eroberer führt uns noch eine Zeitstufe weiter zurück, und zwar zur Epoche der Hyksos-Herrschaft über Ägypten (17.–16. Jahrhundert v. Chr.)<sup>41</sup>. Die Vertreibung dieser Hirtenstämme aus Ägypten ist in der späteren historischen Überlieferung der Ägypter mit dem jüdischen Exodus

<sup>38</sup> A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, Tübingen 1985, 328, urteilt in diesem Punkte entschiedener. Seiner Ansicht nach habe der ägyptische Priester und Historiker Manethon als Reaktion auf die Übersetzung der Tora ins Griechische ein negatives Bild von den jüdischen Anfängen und dem Auszug aus Ägypten entworfen. Sein Ziel sei es gewesen, das infolge der Septuaginta gewachsene Prestige der Juden in der Zeit des Ptolemaios II. Philadelphos durch eine entsprechende Gegendarstellung zu zerstören. Nuancierter dagegen, unter Einbeziehung der Reaktionen des spätzeitlichen Ägypten gegen Fremdherrschaft, D. B. REDFORD, *Pharaonic King-Lists*, 290 ff.

<sup>39</sup> Vgl. die soeben erschienene und gut orientierende Übersicht von J. MÉLÉZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte*, 21–41: Juden im Dienste der Achämeniden, aramäische Papyri der jüdischen Garnison von Elephantine im 5. Jh. v. Chr., Konflikt zwischen den Juden und den ägyptischen Chnumpriestern am Ende des 5. Jhs., Zerstörung des jüdischen Heiligtums auf Elephantine durch die Chnumpriester und dessen Wiederaufbau auf Befehl der persischen Obrigkeit.

<sup>40</sup> Dazu REDFORD (zitiert oben Anm. 26). Ganz symptomatisch ist beispielsweise der Vorwurf des ägyptischen Priesters Manethon, die Solymiten (also die Leute von Jerusalem) hätten im Verein mit unreinen Ägyptern die ägyptischen Priester gezwungen, die heiligen Tiere ihrer Tempel zu schlachten (Flavius Josephus, *contra Apionem* I 248 f.).

<sup>41</sup> Vgl. dazu aus ägyptologischer Sicht den wichtigen Aufsatz von J. YOYOTTE, *L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme*, *Bulletin de la Société Ernest Renan*, n. s. 11, 1962, 13–23 = RHR 163, 1963, 133–143. Ich danke meinem ägyptologischen Kollegen Erich WINTER, der mir diese schwer zugängliche Publikation besorgte. Zu den Hyksos siehe M. BIETAK, in: *Lexikon der Ägyptologie* III, 1980, 93–103, s. v. Hyksos.

in Verbindung gebracht worden<sup>42</sup>. So interessant und wichtig die sich an diesem Punkte eröffnenden Perspektiven auch sein mögen, so liegen sie eigentlich doch außerhalb unserer engeren Thematik, die auf Tacitus und die Prägung seines Judenexkurses durch gräko-ägyptische Quellen konzentriert ist. Was mögliche vorhellenistische Stufen des ägyptischen Antijudaismus betrifft, so halten wir für unseren Zusammenhang vor allem fest, daß die Art der Kritik, wie sie in *hist. V 4* am Exodus und an den jüdischen Riten geübt wird, speziell aus der traditionellen Religion der einheimischen Ägypter erwachsen ist (vgl. die Bedeutung der Tierkulte). Tacitus kann diese Kritik direkt oder indirekt nur aus den griechisch verfaßten Traktaten von Gräko-Ägyptern übernommen haben. Wenn dies so ist, und daran dürfte es keinen Zweifel geben, dann wäre es erstaunlich, wenn bei Tacitus nicht auch Spuren des spezifisch alexandrinischen Antijudaismus vorliegen sollten. Damit meine ich eine Kritik an den jüdischen Kulte und Sitten, die nicht von der Warte der altägyptischen Religion und ihrer Tierkulte vorgetragen wird, sondern vielmehr eine Auseinandersetzung zwischen den staatlichen, religiösen und kulturellen Traditionen des alexandrinischen Griechentums einerseits und den Lebensformen der jüdischen Diaspora in Alexandria andererseits. Was Tacitus *hist. V 5* über die Selbstabsonderung der Juden und über die verderblichen Folgen ihres Proselytismus schreibt, entspricht weitgehend dem, was man von Griechen Alexandria als Kritik an den Juden erwarten würde. Freilich, das in Kapitel 5 von Tacitus Referierte könnte auch von einem hellenistischen Griechen außerhalb Alexandria und Ägyptens stammen, von einem Griechen, der die selbstgewählte Absonderung der Juden verurteilt, aber dennoch manchen Zug ihrer Sitten und vor allem ihren geistig ausgerichteten Monotheismus zu würdigen scheint<sup>43</sup>. Diese Art von kritischer Auseinandersetzung mit dem Judentum, die den geistigen Gottesbegriff der Juden positiv von den Tierkulten der Ägypter absetzt, darf man am ehesten wohl einer philosophisch ausgerichteten Ethnographie zuordnen, wie sie etwa Poseidonios von Apameia (2./1. Jahrhundert v. Chr.) vertreten hat. Damit möchte ich weder Poseidonios noch sonst eine bestimmte Quelle für Tacitus, *hist. V 5* namhaft machen, sondern nur eine

<sup>42</sup> Flavius Josephus, *contra Apionem* I 73–106.

<sup>43</sup> Zu solcherart urteilenden Griechen gehört der bekannte alexandrinische Judenfeind Apion (1. Jh. n. Chr.) jedoch nicht. Apion griff zwar die antijüdischen Vorwürfe der Griechen auf, verband sie jedoch mit den aus dem ägyptischen Tierkult herrührenden Angriffen gegen die Juden (Josephus, *contra Apionem* II 6 f. 65–67. 137–142). Insofern erweist Apion sich als ein wahrer Gräko-Ägypter, als ein typisches Produkt griechisch-ägyptischer Mischkultur.



mögliche Richtung andeuten<sup>44</sup>. Im übrigen braucht uns diese Problematik hier jedoch nicht näher zu beschäftigen, da sich in der judenfeindlichen Kritik im fünften Kapitel keine Elemente eines spezifisch einheimisch-ägyptischen Antijudaismus erkennen lassen.

Entscheidend ist letzten Endes, daß bei Tacitus diese unterschiedlichen judenfeindlichen Traditionen zusammengefloßen sind und daß der römische Historiker sie in seinem Judenexkurs zu einem Nachtgemälde des Exodus und der mosaischen Gesetzgebung verarbeitet hat. Daß er dabei auch manchmal wenig zueinander passende Farben verwendet hat, fällt auch bei flüchtiger Betrachtung auf. Entscheidender als der Wahrheitsgehalt seiner Aussagen und die Verlässlichkeit seiner Quellen scheint für Tacitus gewesen zu sein, den jüdischen Kriegsgegner mit allen Mitteln der Invektive herabzuwürdigen und die dramatische Wirkung seines retardierend vor der Belagerung und dem Fall Jerusalems eingesetzten Judenexkurses aufs höchste zu steigern.

Im Umkreis der taciteischen Judenkapitel wären noch viele Fragen zu stellen. Manche davon haben in der gewaltig angewachsenen Literatur zu diesem Thema bereits eine Antwort gefunden, andere warten noch auf eine Lösung. Für den Leserkreis dieser Zeitschrift, der in dem Angriff des Tacitus auf den jüdischen Kult und das mosaische Gesetz die Grundlagen des Neuen Testaments mitgetroffen sieht, liegt die Frage nahe, ob sich nicht nur die Juden<sup>45</sup>, sondern auch die zeitgenössischen Christen gegen derartige Vorwürfe zur Wehr gesetzt haben, suchten doch die Christen in den gleichen kultivierten Kreisen Roms Anerkennung, in denen auch die Schriften des Tacitus ihre Leserschaft hatten. Mit den Juden wurden auch die Christen offenbar nicht selten als Eselsverehrer (*asinarii*) verspottet. Deshalb mag an den Schluß meiner Ausführungen ein Zitat des christlichen Apologeten Tertullian (Ende 2./Anfang 3. Jahrhundert n. Chr.) gestellt werden, der in einer direkten Reaktion auf Tacitus den Vorwurf des Eselskultes zurückweist und den Historiker unter Berufung auf dessen eigene widersprüchlichen Aussagen widerlegt.

---

<sup>44</sup> Zur Frage, ob der hier besprochene Passus des Tacitus auf den Einfluß des Poseidonios zurückgehen könne, vgl. schon HOSPERS-JANSEN, Tacitus over de Joden, 134 f., und die dort zitierten Kontroversmeinungen. Zu den Juden bei Poseidonios vgl. J. MALITZ, Die Historien des Poseidonios, München 1983, 302–323, bes. S. 315: „Noch Tacitus ist — über viele vermittelnde Autoren — spürbar von Poseidonios' Juden-Exkurs beeinflußt.“

<sup>45</sup> Vgl. etwa Flavius Josephus, *contra Apionem* II 80–88: Verteidigung gegen den Vorwurf eines jüdischen Eselskultes.

Tertullian, *Apologeticum* 16, 1—<sup>546</sup>: Nam, ut et quidam, somniastis caput asininum esse deum nostrum. hanc Cornelius Tacitus suspicionem eiusmodi inseruit. (2) is enim in quinta Historiarum suarum bellum Iudaicum exorsus ab origine gentis etiam de ipsa tam origine quam de nomine et religione gentis quae voluit argumentatus, Iudaeos refert Aegypto expeditos sive, ut putavit, extorres vastis Arabiae, in locis aquarum egentissimis cum siti macerarentur, onagris, qui forte de pastu potum petitori aestimabantur, indicibus fontib[us] usos ob eam gratiam consimilis bestiae superficiem consecrasse. (3) atque ita inde praesumptum opinor nos quoque, ut Iudaicae religionis propinquos, eidem simulacro initiari. at enim idem Cornelius Tacitus, sane ille mendaciorum loquacissimus, in eadem Historia refert Gnaeum Pompeium, cum Hierusalem cepisset proptereaue templum adisset speculandis Iudaicae religionis arcanis, nullum illic repperisse simulacrum. (4) et utique, si id colebatur, quod aliqua effigie repraesentabatur, nusquam magis quam in sacrario suo exhiberetur, eo magis, quia nec verebatur extraneos arbitros quamquam vana cultura. solis enim sacerdotibus adire licitum; etiam conspectus ceterorum velo oppanso interdicebatur. (5) vos tamen non negabitis et iumenta omnia et totos cantherios cum sua Epona coli a vobis. hoc forsitan improbamur, quod inter cultores omnium pecudum bestiarumque asinari tantum sumus.

„Denn mit manchen anderen seid ihr auf den Einfall gekommen, ein Eselskopf sei unser Gott. Diese Verdächtigung hat Cornelius Tacitus eingebracht. Er nämlich beginnt im fünften Buch seiner „Historien“ die Erzählung vom Jüdischen Krieg beim Ursprung dieses Volkes, setzt sich mit eben diesem Ursprung und weiter mit dem Namen und dem Glauben dieses Volkes auseinander, wie er es sich vorstellt, und erzählt dann, die Juden seien nach ihrer Auswanderung — oder, wie er meint, Austreibung — aus Ägypten in den Wüsten Arabiens in einer völlig wasserarmen Gegend von Durst gepeinigt worden und hätten dabei wilde Esel, die zufällig auf dem Weg von ihrer Weide zu einer Tränke auftauchten, als Wegweiser zu einer Quelle benutzt; aus Dankbarkeit dafür hätten sie das Abbild eines ähnlichen Tieres zum Gott geweiht. Und daher stammt wohl die Wahnidee, auch wir — als Verwandte der jüdischen Religion — seien dem Kult desselben Götterbildes ergeben. Allein derselbe Cornelius Tacitus, der doch wahrhaftig im Lügen überaus beredt ist<sup>47</sup>, erzählt in demselben Buch der „Historien“<sup>48</sup>, daß Gnaeus Pompeius, als er

<sup>46</sup> Zitiert nach Tertullian, *Apologeticum*. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl BECKER, München 1961<sup>2</sup>, S. 114—117. Zum christlichen Widerspruch gegen Tacitus: A. M. A. HOSPERS-JANSEN, Tacitus over de Joden, 125—127. Vgl. auch Orosius, *adversum paganos* I 10, 1—7.

<sup>47</sup> Hier erlaubt sich Tertullian, ganz im Stil der antiken Invektive, einen nicht ganz feinen Scherz auf Kosten des Tacitus, indem er ihn, dessen Namen *tacitus* „schweigsam“ bedeutet, als *mendaciorum loquacissimus* („im Lügen überaus beredt“) bezeichnet.

<sup>48</sup> Tertullian bezieht sich hier auf Tacitus, *hist.* V 9, 1: *Romanorum primus Cn. Pompeius Iudaeos domuit templumque iure victoriae ingressus est; inde volgatum nulla intus deum effigie vacuum sedem et inania arcana.* — „Als erster Römer bezwang die Juden Cn. Pompeius, der nach Siegerrecht auch den Tempel betrat. Seitdem verbreitete sich die Kunde, daß kein Götterbild drinnen war, daß es sich also um einen leeren Raum und um

Jerusalem erobert hatte und daraufhin den Tempel aufsuchte, um sich die Geheimnisse der jüdischen Religion anzuschauen, dort kein Götterbild gefunden habe. Wenn aber etwas verehrt wurde, was sich in irgendeinem Bilde darstellen ließ, dann hätte es doch an keinem Ort eher zur Schau gestellt sein können als im Innersten seines Heiligtums, und das um so mehr, als der Götterdienst keine fremden Betrachter zu fürchten brauchte, mochte er noch so sinnlos sein. Einzig den Priestern nämlich war der Zutritt erlaubt; selbst am Hineinschauen wurden die anderen durch einen quergespannten Vorhang gehindert. Ihr dagegen könnt nicht leugnen, daß alles Zugvieh und ganze Maulesel samt ihrer Epona<sup>49</sup> von euch verehrt werden. Deshalb nur macht man uns vielleicht Vorwürfe, weil wir inmitten von Anbetern alles Viehs und aller Tiere bloß Eselsanhänger sind.“

Zum Schluß bleibt das Fazit, daß Tacitus in seinem Judenexkurs seine unterschiedlichen, teilweise einander widersprechenden Quellen keineswegs zu einem widerspruchsfreien Gesamtbild verarbeitet hat. So sehr dieser Exkurs kompilatorische Züge zeigt, so hat doch Tacitus darin nirgends jüdische Selbstzeugnisse zu ihrem Recht kommen lassen, weder die Septuaginta, noch den gelehrten Philon von Alexandria, noch auch die ihm sicher leicht zugänglichen apologetischen Schriften des Flavius Josephus. Offenbar war es unter der Würde eines konservativen Senators vom Schlage des Tacitus, sich aus erster Hand mit den religiösen Schriften des Judentums bekannt zu machen. Die gleiche feindselige Verachtung schlug auch den Christen damals aus diesen Kreisen entgegen<sup>50</sup>. Beachtenswert ist dann allerdings, daß der traditionsbewußte Römer Tacitus sich in seinem Judenexkurs auf ägyptische Antijudaisten stützte und an bedeutsamer Stelle judenfeindliche Aussagen eingebaut hat, die durch einheimisch-ägyptische Priestertradition geformt und durch gräko-ägyptische Judenfeinde in Umlauf gebracht worden waren.

Die hier behandelte Thematik umfaßt natürlich nur einen Ausschnitt aus der Begegnung zwischen Juden und Ägyptern. Das Aufeinandertreffen

---

eine Geheimnistuerei handelte, hinter der nichts weiter stecke.“ Entgegen der hier zitierten Übersetzung von BORST empfiehlt es sich, *inania arcana* als „Allerheiligstes ohne Inhalt“ zu verstehen; vgl. den Kommentar von HEUBNER-FAUTH zur Stelle, 125–127. — Die Eroberung Jerusalems durch Pompeius gehört ins Jahr 63 v. Chr.

<sup>49</sup> Epona ist eine vor allem im römischen Westen verehrte Pferd Göttin und wird häufig als reitende weibliche Gestalt dargestellt.

<sup>50</sup> Vgl. R. SYME, Tacitus, Oxford 1958, S. 530–533: Tacitus über Juden, Christen, Orientalen; in seinen *Annalen II 83, 4* bewertet ein von Tacitus überlieferter Senatsbeschluß (19 n. Chr.) den möglichen Untergang von Freigelassenen jüdischen Glaubens (*superstitio*) zynisch als „geringen Verlust“ (*vile damnum*). Das Christentum betrachtet Tacitus, *ann. XV 44* als „verderblichen Aberglauben“ (*exitiabilis superstitio*) und berichtet von dem gegen die Christen gerichteten Vorwurf des Menschenhasses (*odium humani generis*); zu diesem Vorwurf vgl. O. HILTBRUNNER, Warum wollten sie nicht φιλόανθρωποι heißen?, *JbAC* 33, 1990, 7–20.

dieser beiden Völker, ihrer Kulturen und ihrer Glaubensformen hatte auch positive Auswirkungen<sup>51</sup>, doch davon ist im Judenexkurs des Tacitus bezeichnenderweise keine Rede.

### Literatur in Auswahl

- REINACH, Th., *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris 1895 (jetzt überholt durch M. STERN, siehe weiter unten).
- STRICKER, B. H., *Asinariï, Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 46, 1965, 52—75 (niederländ.; die beste Untersuchung zum „Eselskult“ der Juden und der Christen).
- OPELT, I., *Reallexikon für Antike und Christentum* VI, 1966, 564—595, s. v. Esel.
- GAGER, J. G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville 1972 (hier 127 f. Tacitus; systematischer Vergleich aller einschlägigen Zeugnisse).
- SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. — A. D. 135)*, a New English Version Revised and Edited by G. VERMES, F. MILLAR, M. GOODMAN, 3 Bde., Edinburgh 1973—1987.
- STERN, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Edited with Introductions, Translations and Commentary, 3 Bde., Jerusalem 1976—1984 (die maßgebliche Sammlung aller einschlägigen Zeugnisse).
- SEVENSTER, J. N., *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden 1975.
- CONZELMANN, H., *Heiden — Juden — Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Tübingen 1981.
- SCHMITTHENNER, W., *Kennt die hellenistisch-römische Antike eine „Judenfrage“?* in: B. MARTIN, E. SCHULIN (Hrsg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, München 1981, 9—29, 335—37 (Lit.).
- REDFORD, D. B., *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga 1986.
- AZIZA, Cl., *L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IVème siècle av. J.-C. — Ier siècle ap. J.-C.)*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 20, 1, 1987, 41—65.
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1988<sup>3</sup>.
- DAVIES, W. D., u. a. (Hrsg.), *The Cambridge History of Judaism, II: The Hellenistic Age*, Cambridge 1989.
- MAIER, J., *Geschichte des Judentums im Altertum. Grundzüge*, Darmstadt 1989<sup>2</sup>.
- MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, J., *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris 1991.

*Zu Tacitus, hist. V 2—13 (Judenexkurs).*

- HOSPERS-JANSEN, A. M. A., *Tacitus over de Joden. Hist. 5, 2—13*, Groningen 1949.
- P. Cornelius Tacitus, *Die Historien. Kommentar* von H. HEUBNER, Band 5: Fünftes Buch von H. HEUBNER und W. FAUTH, Heidelberg 1982.

<sup>51</sup> Siehe dazu das kritische Resümee von R. J. WILLIAMS, *TRE* I, 1977, 502 f. (Religiöse Einflüsse).

HANS-GERD ANGEL

## Katholisch und doch vernünftig?

Die Moraltheologie des Trierer Hermesschülers Godehard Braun<sup>1</sup>

An einer gewöhnlich wenig beachteten und im Augenblick zudem unzugänglichen Stelle des Domkreuzganges, in der Weihbischofskapelle, liegt ein Mann bestattet, der vor seiner Tätigkeit als Weihbischof durch 10 Jahre hindurch Professor der Moraltheologie am Trierer Priesterseminar gewesen ist. Gemeint ist Godehard Braun, der, obwohl heute nur noch wenig bekannt, es nicht verdient, weiterhin derart unbeachtet zu bleiben. Zum einen ist er für die Geschichte des Bistums Trier nicht ohne Bedeutung, denn er war in einer schwierigen Zeit, als die Auswirkungen der Französischen Revolution noch zu spüren waren, einer der engsten Mitarbeiter von Bischof W. Arnoldi in der Bistumsleitung. Zum anderen spielt er eine Rolle in der Geschichte der Moraltheologie, denn er hat ein umfangreiches dreibändiges Lehrbuch für dieses Fach verfaßt<sup>2</sup>. Ein Lehrbuch, das in Struktur, Terminologie und wissenschaftlicher Methode deutlich einer Denkrichtung nahesteht, die für einige Jahre die beherrschende Richtung der Theologie innerhalb der damals preußischen Bistümer gewesen ist, dem nach dem Bonner Dogmatiker Georg Hermes (1775–1831)<sup>3</sup> so benannten Hermesianismus<sup>4</sup>. Der Hermesianismus

<sup>1</sup> Geringfügig überarbeiteter und mit Anmerkungen versehener Text der *Lectio brevis*, die am 26. Januar 1991 anlässlich der Promotion gehalten wurde.

<sup>2</sup> System der christkatholischen Moral. 3 Bde., Trier 1834/40. Neben diesem Lehrbuch sind von G. BRAUN noch folgende kleinere Schriften erschienen: *De sacra scriptura praescientiam et praedestinationem divinam atque libertatem humanam sine repugnantia docente*. (Doktordissertation). Mainz 1826; *Etwas über den Werth des Fastens zur Berichtigung irriger Ansichten von demselben*. Trier 1830, und *Kritik der Ansichten der neueren christlichen Moralisten über die sittlichen Räte*. Trier 1832.

<sup>3</sup> G. HERMES stammt aus Dreyerwalde in Westfalen. Im Anschluß an sein Studium der Philosophie und Theologie war er in den Jahren 1798 bis 1807 Gymnasiallehrer in Münster. Am 16. Februar 1799 wurde er dort zum Priester geweiht. Aufgrund einer Veröffentlichung wurde ihm eine Dogmatikprofessur in Münster angetragen, die er von 1807 bis 1819 ausübte. Im Jahr 1819 nahm er einen Ruf an die neue preußische Universität des Rheinlandes in Bonn an. Im gleichen Jahr wurde er zum Ehrendoktor der Universität Breslau ernannt. Zwei Jahre später folgte die Verleihung einer Ehrendoktorwürde durch die Bonner philosophische Fakultät. HERMES starb am 26. Mai 1831. Seine wichtigsten Schriften sind: *Untersuchung über die innere Wahrheit des Christentums*. Münster 1805; *Einleitung in die christkatholische Theologie*. Erster Teil: Philosophische Einleitung. Münster 1819. Zweiter Teil: Positive Einleitung. Erste Abtheilung. Münster 1829. (Die 'Positive Einleitung' war auf mehrere Bände angelegt und blieb unvollendet); *Christkatholische Dogmatik*. Nach dessen Tode hg. von J. H. Achterfeldt, 3 Bde., Münster 1834.

<sup>4</sup> Zum Hermesianismus vgl. folgende Lit. in Auswahl: C. KOPP, *Die Philosophie des Hermes besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte*. Köln 1912; H. H.



versuchte traditionell katholische Elemente mit den Leistungen der zeitgenössischen Philosophie, der Philosophie I. Kants und J. G. Fichtes, zusammenzubringen.

Bevor von Brauns Handbuch die Rede sein wird, soll zunächst das Leben des Trierer Professors etwas beleuchtet werden, weil es ein wenig von der Geschichte jener Institution erkennen läßt, aus der diese Theologische Fakultät erwachsen ist, deren 40jähriges Bestehen vor kurzem gefeiert wurde. Im zweiten Teil soll dann auf einige Kernpunkte des moraltheologischen Lehrbuches eingegangen werden.

### I. Biographische Notizen<sup>5</sup>

Godehard Braun stammt aus Vallendar am Rhein, wo er am 30. Dezember 1798 geboren wurde. Nach dem Besuch der Lateinschule im nahen Ehrenbreitstein und des Gymnasiums in Koblenz entschloß er sich zum Theologiestudium und ging an verschiedene Theologische Fakultäten, weil damals für seine Heimatgemeinde Vallendar noch keine bestimmte diesbezügliche Ausbildungsstätte zuständig war. Vallendar gehörte zum Apostolischen Vikariat Ehrenbreitstein, in dem Josef von Hommer (1760–1836), der spätere Bischof von Trier, bis zur Neuordnung der preußischen Bistümer durch die Bulle *„De salute animarum“* im Jahr 1821 die Jurisdiktion innehatte.

Wir finden Braun ab dem Jahr 1817 zunächst in Würzburg, danach in Bonn, Tübingen und Wien. 1823 trat er auf Geheiß des preußischen Ministeriums in das Priesterseminar von Münster ein. Das Ministerium, das damals das theologische Studium erheblich mitbestimmte, war offenbar schon früh auf den begabten Theologiestudenten aufmerksam geworden, denn schon seine Studien in Tübingen und Wien wurden von staatlicher Seite unterstützt. Während seines Studiums lernte Braun in Bonn und in Tübingen die beiden damals vorherrschenden Richtungen der Theologie kennen: in Bonn mit Georg Hermes die eher spekulativ-statische Ausprägung eines Systems strenger Wissenschaftlichkeit, welches die Vernunft betonend ohne Rückgriff auf die theologische Tradition glaubte auskommen zu können. In Tübingen dagegen begegnete ihm in der eben aufblühenden Tübinger Schule und deren Begründer Johann Sebastian von Drey (1777–1853) ein geschichtlich-dynamisches Theologieverständnis, das sich im betonten Rückgriff auf die Bibel um die Darstellung der geschichtlichen Entfaltung der Offenbarung bemühte<sup>6</sup>. Braun war jedoch vom spekulativen System des Georg Hermes sehr viel

SCHWEDT, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Rom 1980; DERS., Georg Hermes (1775–1831), seine Schule und seine wichtigsten Gegner, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, Bd. I. Graz-Wien-Köln 1987, 221–241; H. BREULMANN, Prolegomena einer zukünftigen Dogmatik. Zur Begründungstheorie Georg Hermes. Diss. Hamburg 1985, und H. ZEIMENTZ, Vernunft und Offenbarung in der Moraltheologie nach Georg Hermes (1775–1831), in: Sein und Handeln in Christus. FS J. G. Ziegler. Hg. K. H. Kleber, J. Piegsa. St. Ottilien 1988, 115–128.

<sup>5</sup> Zum Leben von G. BRAUN vgl. H. G. ANGEL, Christliche Moral zwischen Vernunft und Offenbarung. Regensburg 1992.

<sup>6</sup> Zur „Tübinger Schule“ vgl. LThK X, 390–392; SM IV, 1031–1037; H. J. BROSCHE, Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule. Essen 1962; J. R. GEISEL.

mehr angetan. Ihn erwähnt er in seinem *curriculum vitae* als einzigen seiner Lehrer mit einem lobenden Zusatz zum Namen<sup>7</sup>, während gegenüber von Drey eine gewisse Reserve deutlich wird. Die von diesem entwickelte, später berühmt gewordene Definition der Moraltheologie als ‚umgewandter Dogmatik‘ wird im Handbuch Brauns ausdrücklich als unzulänglich zurückgewiesen<sup>8</sup>.

In Münster empfing Braun vom damaligen Weihbischof und späteren Bischof von Münster, Caspar Max von Droste-Vischering, am 13. März 1824 die Priesterweihe. Unmittelbar danach erhob der Bischof von Trier Anspruch auf ihn, denn das Apostolische Vikariat von Ehrenbreitstein war inzwischen der Diözese Trier angegliedert worden. Bischof von Hommer legte besonderen Wert auf die Ausbildung der jungen Geistlichen und suchte zu diesem Zweck nach einer einheitlichen theologischen Richtung, die er an seinem Seminar vertreten wissen wollte. Da der Bischof vom preußischen Staat nur bescheidene Mittel zur Finanzierung der Gehälter zur Verfügung gestellt bekam, konnte er seine angestrebte Reform jedoch nur ungenügend verwirklichen; er konnte keine schon bekannten Professoren gewinnen, sondern mußte auf junge Dozenten zurückgreifen, die sich noch mit einem bescheidenen Einkommen zufriedengaben.

Wegen der Anstellung neuer Professoren verhandelte der Bischof mit den Universitäten von Münster und Bonn. In Bonn schlugen ihm sowohl der Moraltheologe F. J. Seber<sup>9</sup> als auch Hermes eigene Schüler zur Anstellung vor. Bischof von Hommer entschied sich, die Lehrstühle möglichst mit Hermesianern zu besetzen, da ihm die Lehre von F. J. Seber zwar leichter verständlich, die von Hermes aber besser fundiert schien und zudem stärker im Einklang mit der Psychologie. Da der Bischof nicht beide Richtungen zugleich am Seminar vertreten sehen wollte, wurde so der Hermesianismus eher zufällig denn aufgrund weitreichender theologischer Erwägungen am Priesterseminar zur bestimmenden Richtung für die nächsten Jahre. Nahezu alle Professoren des Priesterseminars wurden daraufhin ausgetauscht<sup>10</sup>.

Godehard Braun, der als Student nur ein einziges Semester Moraltheologie belegt hatte<sup>11</sup>, wurde zum Wintersemester 1824/25 Dozent für dieses Fach. Er trat die Nachfolge von Professor Johann Hermann Steinsiepen (1821–1824) an, der

---

MANN, Die Katholische Tübinger Schule. Freiburg 1964; L. SCHEFFCZYK, Philosophie im Denken der Tübinger Schule, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, Bd. I. Graz-Wien-Köln 1987, 86–108; M. SECKLER, Das Reich-Gottes-Motiv in den Anfängen der Katholischen Tübinger Schule, in: ThQ 168 (1988), 257–282.

<sup>7</sup> Curriculum vitae 90: „... *erga quem virum pro singulari, quam mihi praestitit, benevolentia et pro ea, qua me imbuuit, scientia, nunquam potero me satis gratum exhibere* ...“

<sup>8</sup> Vgl. System I, 152 f.

<sup>9</sup> Franz Josef Seber (1777–1827) war seit 1819 Professor für Moraltheologie und Dogmatik in Bonn, übernahm 1825 eine Professur für Philosophie in Löwen. Vgl. ADB XXXIII, 506; H. SCHRÖRS, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn 1818–1831. Köln 1922, 35–52, 166–187, und A. THOMAS, Meditationes 471.

<sup>10</sup> Vgl. A. THOMAS, Meditationes 305–309, 472.

<sup>11</sup> Ganz zu Beginn seines Studiums 1817/18 in Würzburg.

vom Bischof entlassen worden war, weil er „Anhänger der alten scholastischen Theologie [war], die in keiner anderen Fakultät, in keinem anderen Seminar mehr vorgetragen“<sup>12</sup> würde. Da der Bischof kein deutsches Lehrbuch wünschte, hielt Braun sich an die Moraltheologie des Österreicherers A. K. Reyberger *Institutiones ethicae christianae seu theologiae moralis usibus academicis accomodatae*, ein stark an I. Kant orientiertes Handbuch, das Anfang des Jahrhunderts in Wien erschienen war<sup>13</sup>. Allerdings hat er seine Vorlesungen in deutscher Sprache gehalten, womit er einer Überzeugung von Hermes folgte, der sich nachdrücklich für den Gebrauch der Muttersprache in den Vorlesungen ausgesprochen hatte<sup>14</sup>. Im Sommer 1826 wurde Braun zum ordentlichen Professor ernannt, nachdem er in Breslau mit einer exegetisch-dogmatischen Arbeit über den Widerspruch von göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit promoviert hatte<sup>15</sup>. Daß es keine moraltheologische Arbeit war, läßt darauf schließen, daß Braun zu diesem Zeitpunkt noch zur Übernahme anderer Lehrstühle vorgesehen war. Denn bereits ein Jahr zuvor war er auf Vorschlag der Bonner Theologischen Fakultät als Kandidat für den Lehrstuhl der neutestamentlichen Exegese ausersehen. Hermes hielt ihn jedoch für diesen Lehrstuhl weniger geeignet, denn er hatte Braun wahrscheinlich als Kandidat für die Dogmatik ausersehen. Schon 1824 hatte Hermes gegenüber dem preußischen Kultusminister K. von Altenstein den Wunsch geäußert, daß er ihm Braun zur Unterstützung als Repetent und Privatdozent nach Bonn schicken möge. Diesen Wunsch hat Hermes 1827 erneut vorgetragen. Beide Versuche, Braun nach Bonn zu holen, scheiterten jedoch<sup>16</sup>, ebenso ein letzter Versuch im Jahr 1830, ihn auf den Lehrstuhl für Dogmatik nach Breslau zu berufen<sup>17</sup>.

Doch eröffneten sich ihm nunmehr in Trier weitere Möglichkeiten, denn im Jahr 1831 schlug Bischof von Hommer Professor Braun der preußischen Regierung als Regens für das Priesterseminar vor und strebte zugleich seine Ernennung zum Domkapitular an. Beides hatte Erfolg: Braun wurde am 1. September 1831 Domkapitular und am 1. Oktober, erst 32jährig, Regens. In den ersten drei Jahren seiner Regentszeit dozierte er weiter als Professor für Moraltheologie, übernahm

<sup>12</sup> A. THOMAS, *Meditationes* 307.

<sup>13</sup> Drei Bände. Wien 1805/09. Der Benediktinerpater Anton Karl Reyberger war Professor für Moraltheologie von 1786 bis 1788 in Pest und von 1788 bis 1810 in Wien. Danach kehrte er zu seiner Ausbildungsstätte Kloster Melk zurück, dem er bis zu seinem Tod 1818 als Abt vorstand. Zu A. K. Reyberger vgl. J. RENKER, *Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Regensburg 1977, 55 f., und O. MOCHTI, *Das Wesen der Sünde. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Regensburg 1981, 81–84, 199 f.

<sup>14</sup> Vgl. G. HERMES, *Philosophische Einleitung*. Anhang: „Studir-Plan der Theologie“ 26–32.

<sup>15</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>16</sup> Zu den Bemühungen der Bonner Theologischen Fakultät um G. Braun vgl. H. SCHRÖRS, *Geschichte* 198 f.

<sup>17</sup> Vgl. BATr Abt. 53, 42 Nr. 6 Bl. 100.

dann für etwa ein Jahr die Dozentur für Liturgik, bis die Ausübung beider Ämter — des Regenten- und Dozentenamtes — seine Kräfte überstieg und er die Lehrtätigkeit aufgab. Kurz zuvor aber war noch im Jahre 1834 der erste Band seines Handbuchs erschienen. Die beiden nächsten Bände kamen erst geraume Zeit später, der zweite 1838, der dritte 1840<sup>18</sup>.

Im gleichen Jahr, in dem Braun in Trier zum Regens ernannt wurde, war in Bonn sein geistiger Lehrvater Hermes gestorben, er während seines Lebens bereits mancherlei Widerspruch erfahren hatte, so schon bei der Veröffentlichung der ‚Philosophischen Einleitung‘, des ersten Teiles seiner ‚Einleitung in die christkatholische Theologie‘, im Jahr 1819 in Münster, als er dort noch Professor war. Vor allem der romantisch gesinnte Münsteraner Freundeskreis um die Fürstin A. Gallitzin (1748—1806)<sup>19</sup> stand dem Kritizismus von Hermes ablehnend gegenüber<sup>20</sup>. Versuche des Bonner Philosophen K. J. Windischmann und des romantischen Dichters Clemens Brentano, im Jahr 1826 in Rom ein Lehrverfahren gegen Hermes anzustrengen, blieben zunächst zwar noch erfolglos, doch führten weitere Bemühungen, vor allem des rheinischen Ultramontanen Anton Binterim, nach dem Tod von Hermes zum Ziel.

Die Werke des Bonner Dogmatikers und zwei seiner angeblichen Lehren wurden durch das Breve ‚*Dum acerbissimas*‘ Papst Gregor XVI. vom 26. September 1835 und durch ein ergänzendes Indexdekret vom 7. Januar 1836 verurteilt<sup>21</sup>. Dabei zeigt sich das Kuriosum, daß die im Breve genannten Lehren, der sogenannte ‚positive Zweifel‘ und die exklusive Rolle der Vernunft in der Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten, von Hermes so nie vertreten wurden, während die Lehren, welche die Aufmerksamkeit des Heiligen Offiziums hätten erregen können — die Frage nach dem Endzweck der Schöpfung etwa, den Hermes nicht in der

<sup>18</sup> G. Braun hat damit für die Fertigstellung seines Handbuchs, verglichen mit den übrigen moraltheologischen Handbüchern, die zwischen 1817 und 1854 erschienen sind, die längste Zeit benötigt. Vgl. H. WEBER, Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Regensburg 1966, 153.

<sup>19</sup> Zum Freundeskreis von Münster vgl. S. SUDHOF (Hg.), Der Kreis von Münster I, 1—2. München 1962/64; DERS., Von der Aufklärung zur Romantik. Die Geschichte des Kreises von Münster. Berlin 1973, und J. SCHREIER, Katholische deutsche Romantik — Gestalten und Probleme, in: Christliche Philosophie I, 133—137.

<sup>20</sup> Den Anfechtungen in Münster entging Hermes schließlich dadurch, daß er 1819 den Ruf an die Universität Bonn annahm. Ganz im Gegensatz zu den Auffassungen mancher seiner Zeitgenossen stand das Urteil der Schüler von Hermes. Sie waren offenbar durchweg begeistert von ihrem Meister. Als Hermes aus Münster wegging, konnte nur ein Verbot des dortigen Bistumsverwesers und späteren Erzbischofs von Köln, Clemens August Droste zu Vischering (1773—1845), seine Schüler daran hindern, ihm allesamt nach Bonn zu folgen. Hermes selber unterhielt fast ausschließlich Kontakt zu seinen Schülern und den daraus hervorgegangenen Dozenten; freundschaftliche Kontakte zu seinen Kollegen pflegte er nicht.

<sup>21</sup> H. H. SCHWEDT, Das römische Urteil 209—211, weist darauf hin, daß das Breve nur die gegen Hermes in Rom angezeigten Lehren *referiere*. Das Dekret verurteilte keineswegs einzelne hermesische Irrtümer.

Ehre Gottes, sondern in der Glückseligkeit der Geschöpfe gesehen hat<sup>22</sup> — im Verurteilungsdekret unerwähnt blieben<sup>23</sup>.

Wenn Braun auch zum Zeitpunkt der Verurteilung von Hermes keinen Lehrstuhl mehr innehatte, war er dennoch von dem römischen Urteil unmittelbar betroffen, denn Stephan Lück (1806–1883)<sup>24</sup> — sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Moralthologie — legte seinen Vorlesungen den ersten Teil des Braunschen Handbuchs zugrunde. In einer ersten Reaktion auf das Urteil verpflichteten sich die Trierer Professoren am 18. November 1835, also noch vor Erscheinen des Indexdekretes, die Bücher von Hermes nicht mehr für ihre Vorlesungen zu verwenden<sup>25</sup>; im übrigen wollten sie den endgültigen Ausgang der Sache abwarten, denn wie viele Hermesianer hofften auch sie noch auf eine Revision des römischen Urteils. Als jedoch ein Interventionsversuch Bonner Hermesianer in Rom vergeblich war, unterwarfen sich die Trierer Hermesanhänger umgehend unter der Führung von Regens Braun 1838 mit zwei Erklärungen<sup>26</sup>. Die Unterwerfungserklärungen habe, wie es in einer damaligen Trierer Zeitungsnotiz heißt, der Papst mit Begeisterung angenommen<sup>27</sup>. In Trier wurden nunmehr auch die Bücher der *Hermeschüler* aus den Vorlesungen zurückgezogen und damit zugleich das Lehrbuch Brauns. Insgesamt legte sich der Streit um den Hermesianismus allmählich mit dem Einsetzen der Neuscholastik um die Mitte des Jahrhunderts.

Als 1842 Wilhelm Arnoldi zum Bischof von Trier gewählt worden war<sup>28</sup>, wurde Braun, der schon unter Bistumsverweser Günther mit Verwaltungsangelegenheiten

<sup>22</sup> Philosophische Einleitung 480.

<sup>23</sup> Vgl. H. H. SCHWEDT, Das römische Urteil 10–16.

<sup>24</sup> Stephan Lück war zuvor seit kurzer Zeit (1835) Choral- und Gesangslehrer am Priesterseminar. Die Professur für Moralthologie behielt er bis 1849 inne. Im gleichen Jahr wurde er zum Domkapitular ernannt. Vgl. F. R. REICHERT, Ungedruckte Materialien zur Geschichte des Trierer Priesterseminars in der Bibliothek des Seminars, in: AmrhKG 24 (1972), 185 Anm. 53, und M. PERSCH, Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975. Trier 1987, 141–144.

<sup>25</sup> Vgl. BATr B III 12, 1, Bd. 2 Bl. 15. Vgl. A. THOMAS, Meditationes 533 f.

<sup>26</sup> Vgl. P. J. ELVENICH, Aktenstücke zur Geheimen Geschichte des Hermesianismus. Breslau-Oppeln 1845, 77 f. Die lateinischen Originale finden sich BATr B III 12, 1 Bd. 2 Bl. 37a und 41a. Die beiden Schreiben mit ihrer völligen Unterordnung unter die römische Entscheidung haben die Professoren F. X. Biunde und J. J. Rosenbaum nicht unterschrieben. Sie wurden 1842 von Bischof W. Arnoldi ihrer Lehrtätigkeit enthoben und zur Übernahme von Pfarreien verpflichtet. F. X. Biunde übernahm Saarbürg, J. J. Rosenbaum, der 1862 als Domkapitular wieder nach Trier zurückkehrte, Andernach. Vgl. BATr B III 12, 1 Bd. 2 Bl. 55–87; LHAK Abt. 403 Nr. 4874; A. THOMAS, W. A. Günther 93–98, und DERS., Meditationes 473 f.

<sup>27</sup> Der Papst habe zudem angeordnet „eben wegen dieses Ereignisses das Te Deum in der Kirche des deutschen Collegii“ zu sprechen. (Trier'sche Zeitung Nr. 212 vom 3. August 1838) Vgl. BATr B III 12, 1 Bd. 2 Bl. 52a.

<sup>28</sup> Zum Vorgang der Bischofswahl, die sich wegen Auseinandersetzungen mit der preußischen Regierung über sechs Jahre hinzog, vgl. B. BASTGEN, Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Hg. und Bearb. R. Haas. München 1978, 45–97.



des Bistums beauftragt war, einer seiner wichtigsten Mitarbeiter. Er wurde zum Vikariatsrat (14. Dez. 1842) und darüberhinaus zum Domdechanten (1. Okt. 1843) ernannt. Nach dieser letzten Ernennung gab er 1843 das Amt als Regens auf. Wenige Jahre später erreichte er sodann die höchste Stufe seiner kirchlichen Laufbahn. Er wurde Nachfolger von Weihbischof J. G. Müller, als dieser zum Bischof von Münster ernannt wurde. Die Bischofsweihe erhielt Godehard Braun am 7. Oktober 1849 von Bischof Arnoldi, dem Bischof Müller und der Apostolische Vikar Laurent von Luxemburg assistierten. Noch nahezu zwölf Jahre bewältigte er die mit diesem Amt verbundenen Aufgaben, bis er während einer Firmungsreise am 21. Mai 1861 von einem Schlaganfall überrascht wurde. Bereits einen Tag später starb Godehard Braun in Trier<sup>29</sup>. Am 25. Mai 1861 wurde er in der eingangs erwähnten Weihbischofskapelle des Domkreuzganges beigesetzt.

Obwohl Braun sich in seinem wissenschaftlichen Streben deutlich einer Richtung verschrieben hatte, die mit Rom in Konflikt geraten ist, zeigen sich — wie sein Lebenslauf anschaulich belegt — keinerlei Spuren von Resignation oder gar einer antikirchlichen Gesinnung. Er kam aus einer rationalistischen Welt — so war er ausgebildet, aber er war zugleich zutiefst in der katholischen Kirche verwurzelt und daheim. Genau dieses Miteinander zeigt sich nun auch in seinem Werk.

## II. Das Lehrbuch

Zunächst soll hier ein Blick auf das, was Braun von Hermes übernommen hat, geworfen werden: Es ist zuallererst das Verständnis von Wissenschaftlichkeit. Wissenschaft bedeutet für Hermes Eingebundenheit aller Lehren in ein „System“<sup>30</sup>; Wissenschaft ist ein Denkgebäude, das aus einer evidenten, selber nicht mehr weiter rückführbaren Quelle herausgeführt und nach einem einzigen Aufbauprinzip geordnet ist. Alle Ergebnisse werden direkt oder indirekt aus dieser Quelle in einer strikten Analyse Schritt-für-Schritt entwickelt<sup>31</sup>. Desweiteren hat Hermes seinem Schüler die Richtung vorgegeben, wo er die Quelle einer christlichen bzw. katholischen Theologie zu suchen hat: es ist nicht etwa die natürliche Quelle ‚Vernunft‘, die im Umfeld der Aufklärung so häufig auch von Theologen als Quelle jeglicher Wissenschaft genannt wurde, sondern es ist eine durchaus übernatürliche Quelle, es ist die Lehre Christi. Christliche Theologie, so Hermes, ist ein Inbegriff von Lehren, die aus der göttlichen Offenbarung geschöpft werden. Von Katholischer Theologie ist zu sprechen, wenn diese Lehren vom Lehramt der Kirche bestimmt und interpretiert werden<sup>32</sup>. Damit ist Katholische Theologie für ihn also von vornherein von anderen christlichen Theologien unterschieden, weil diese die Lehren Christi eben anders als die Katholische Kirche interpretieren<sup>33</sup>. Zuletzt ein dritter Gedanke, den Braun von Hermes übernommen hat. Er kennt wie dieser eine

<sup>29</sup> Vgl. die Todesanzeige und den Nekrolog in: *Eucharius 1* (1861), 177, 185 f., 193 f. Vgl. auch den Nachruf des Dekanates Ahrweiler zum Tod des Weihbischofs ebd. 244 f.

<sup>30</sup> HERMES, *Philosophische Einleitung* IV.

<sup>31</sup> Vgl. *Positive Einleitung* 10, 17 f.; *Dogmatik I*, 106.

<sup>32</sup> Vgl. *Philosophische Einleitung* 61–68.

<sup>33</sup> Vgl. *Philosophische Einleitung* 6–47, besonders die Tabelle S. 46 f.

Aufteilung der Theologie in nur zwei Fächer oder Disziplinen: die Dogmatik, welche die Lehre Christi in der vom Lehramt interpretierten Form rein theoretisch darbietet, und die Moraltheologie, die als praktische Theologie der Anwendung aus der reinen Theorie der Dogmatik die Theorie des Handelns zu entwickeln hat. Den Bemühungen um die unmittelbare Praxis des kirchlichen Lebens, wie sie etwa Inhalt der heutigen Pastoraltheologie sind, sprechen die Hermesianer das Recht ab, sich Theologie zu nennen, „weil sie nichts Neues mehr über Gott und göttliche Dinge“<sup>34</sup> hervorbrächten.

Eines konnte Braun von Hermes nicht übernehmen, er konnte auf keine inhaltlichen Aussagen seines Lehrers zur Moraltheologie zurückgreifen. Hermes hatte zwar eine Moralphilosophie verfaßt, die jedoch ein wenig wissenschaftliches Ende nahm; sein Diener hatte die Blätter des Manuskriptes irrtümlich als Kaffeefilter verwendet<sup>35</sup>. Für Braun selber blieben daher im Bereich der Moraltheologie vor allem zwei Fragen zu klären: Welche Lehren Christi sollen näherhin als Quelle dienen und auf welche Weise lassen sich aus dieser Quelle die Pflichten ableiten? Die Beantwortung dieser beiden Fragen steht im Mittelpunkt des Allgemeinen Teiles seines Lehrbuchs.

## 1. Die Frage nach der Quelle

Über viele Seiten hin untersucht Braun alle Teile der Bibel auf ihre Brauchbarkeit als Quelle der Moraltheologie und behandelt dazu auch jene Teile, die schließlich von ihm verworfen werden, er verwendet also die Methode des trial and error<sup>36</sup>. Eine wichtige Gruppe seiner Untersuchung bilden die sogenannten praktischen Vorschriften Christi. Es sind dies die ausdrücklichen Gebote, wie sie sich etwa in den Antithesen der Bergpredigt finden, aber auch die nicht ausdrücklichen Anweisungen in den Gleichnissen und Parabeln Jesu<sup>37</sup>. Alle diese direkten und indirekten Vorschriften Christi werden von Braun als Quelle zurückgewiesen, obwohl gerade sie die eigentlichen sittlichen Vorschriften des Neuen Testaments enthalten. Sie sind für ihn lediglich die Vorgabe einer Autorität, ohne bereits Einblick in die eigentliche Begründung der Sittlichkeit zu liefern, die aber in einer wissenschaftlich abgehandelten Moraltheologie stets erkennbar sein müsse. Darüberhinaus seien diese Vorschriften auch deshalb als Quelle abzulehnen, weil sie nur für einen bestimmten Personenkreis und eine bestimmte Zeit zuträfen sowie nicht alle sittlichen Bereiche umfaßten<sup>38</sup>.

Trotz allem sieht Braun die Quelle der Moraltheologie dennoch in der Bibel gegeben, zwar nicht in den praktischen Vorschriften Christi, aber in seinen theoretischen Lehren, jenen Lehren also, die Auskunft geben über Gottes

<sup>34</sup> So G. BRAUN, System I, 7 Anm.; vgl. G. HERMES, Philosophische Einleitung 29–47.

<sup>35</sup> Vgl. W. ESSER, Denkschrift auf Georg Hermes. Köln 1832, 39 f., und H. WEBER, Sakrament und Sittlichkeit 153.

<sup>36</sup> Vgl. System I, 15–59.

<sup>37</sup> Vgl. System I, 18.

<sup>38</sup> Vgl. System I, 46.

Beschaffenheit und seine Zuwendung zur Welt<sup>39</sup>. Er nimmt diese Lehren jedoch nicht in ihrer ursprünglichen, d. h. biblischen Form, sondern in jener, in der sie vom Lehramt der Kirche authentisch interpretiert sind. Anders gesagt: Die Quelle der Moraltheologie ist der Lehrinhalt der Dogmatik<sup>40</sup>. Nicht weniger deutlich stellt er heraus, daß es die jeweilige Quelle ist, die eine Sittenlehre in charakteristischer Weise prägt. Eine auf katholischer Dogmatik basierende Moraltheologie sei somit spezifisch katholisch und von allen anderen unterschieden. Auffassungen, daß es bei verschiedenen Standpunkten in Glaubensfragen gleiche Sittenlehren geben könne, weist er als Produkt „einer fehlerhaften Behandlung der Wissenschaft“<sup>41</sup> zurück. Von daher ist es gewiß kein Zufall, daß er sein Handbuch als ‚System der christkatholischen Moral‘ benennt. Wie aber werden nun die Lehren der Dogmatik zur Findung der Normen herangezogen?

## 2. Die Herleitung der Normen

Hier kommt in der Braunschen Moraltheologie das Element der Vernunft zum Zuge und zwar in typisch hermesianischer Weise. Die Vernunft — näherhin die praktische — ist nach dieser Vorstellung ein dem Menschen innewohnender psychischer Automatismus, der dem menschlichen Willen selbständig, also autonom, Pflichten auferlegt. Der jeweiligen Verpflichtung geht eine sogenannte ‚Gemütsstimmung oder Gesinnung‘ voraus, eine der Vernunft zugeordnete Emotion, nicht zu verwechseln mit den niederen Emotionen der Sinnlichkeit<sup>42</sup>. Diese frei entstehende Emotion ist der eigentliche Beweggrund der Verpflichtung<sup>43</sup>, er kann z. B. Liebe, Hochachtung, Wohlgefallen oder ähnliches sein. Die praktische Vernunft, so wie sie die Hermesianer beschreiben, ist nicht etwas Logisch-Argumentatives, sondern das spontane Widerfahrnis sittlicher Verpflichtung infolge frei entstandener ‚vernünftiger‘ Emotionen. Konkrete Normen kommen zustande, indem man die theoretischen Lehren Christi in meditativer Weise auf sich wirken läßt. Dabei entstehen spontan und frei die eben schon genannten ‚Gemütsstimmungen und Gesinnungen‘, die sodann ihrerseits die Vernunft anregen, dem Willen einen Auftrag zu einem bestimmten Handeln zu erteilen. Braun beschreibt diesen Vorgang wie folgt: „Wir müssen daher in lebhafter Betrachtung bei dem Inhalte der theoretischen Lehren Christi verweilen und in der vollen Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, die uns im katholischen Systeme erreichbar ist, mit offenem Gemüthe verweilen und sehen, ob nicht auf den Grund derselben die Vernunft oder das Gewissen eine Aufforderung an den Willen ergehen lasse; — diese von der Vernunft oder dem Gewissen ausgehende Forderung können wir alsdann zu ihrer größern Bestätigung mit von Christo gegebenen Vorschriften, wenn ähnliche vorhanden sind, vergleichen und belegen.“<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Vgl. System I, 53—59.

<sup>40</sup> Vgl. System I, 56. H. ZEIMENTZ, Vernunft und Offenbarung 126.

<sup>41</sup> System I, 58.

<sup>42</sup> Zu den ‚Gemütsstimmungen und Gesinnungen‘ vgl. G. HERMES, Philosophische Einleitung 30—32.

<sup>43</sup> Vgl. System I, 110.

<sup>44</sup> System I, 61.

Dieses Verfahren der Normenfindung wird von Braun allerdings nur ein einziges Mal in vollständiger Weise angewandt, nämlich zur Findung der obersten Sittennorm. Diese lautet: „Suche den Willen des Menschen dem heiligsten Willen der Gottheit möglichst ähnlich zu machen ... aus Wohlgefallen an Gott[es Heiligkeit]“<sup>45</sup>, welches Wohlgefallen ihm als oberste Gemütsstimmung gilt. Alle weiteren Normen sind in dieser obersten Vorschrift implizit vorhanden und dadurch aus ihr abzuleiten, daß man, in der obersten Gemütsstimmung verharrend, darauf wartet, daß die autonom arbeitende Vernunft die Pflichten selbsttätig an den Willen heranträgt. Dazu stellt Braun einer gestuften Ordnung von Sittenvorschriften mit dem obersten Moralprinzip an der Spitze eine ähnlich gestufte Ordnung der ‚Gemütsstimmungen und Gesinnungen‘ zur Seite. Bedingung ist allerdings, daß diese dem sittlichen Handeln notwendig vorausgehende Stimmung nach seiner Vorstellung nicht nur unmittelbar aus der Betrachtung der theoretischen Lehren hervorgehen kann, sondern sich auch mittelbar hervorbringen läßt. Damit sei es möglich, „daß wir die *eine* Gesinnung um der andern willen annehmen“<sup>46</sup> und von einer Stimmung zu einer anderen gelangen, ohne erneut das zuvor beschriebene Verfahren zur Herleitung von Normen in allen seinen Teilen anzuwenden.

Versucht man auf dem Hintergrund des eben Entwickelten ein Urteil und eine Bewertung, so drängt sich als erstes auf, daß Braun bewußt an einer übernatürlichen Grundlage der Moraltheologie festhält. Dieser Gedanke bestimmt ihn so sehr, daß er von einer typisch katholischen Moraltheologie spricht, die er in ihrem Inhalt von anderen Sittenlehren unterschieden sieht. Allerdings sollten die sittlichen Vorschriften nicht bloß auf Autorität hin übernommen werden — und sei es die Autorität Christi —, sondern durch den Filter der menschlichen Vernunft geschleust werden, weil nur so ihr verpflichtender Charakter deutlich werden könne. Sie sollten zwar katholisch, aber nicht minder auch vernünftig und einsichtig sein. In seiner komplizierten Theorie der Normenfindung tritt freilich die übernatürliche Quelle zugunsten der autonom funktionierenden praktischen Vernunft weit in den Hintergrund. Als es dann aber darum ging, seine Theorien zur Anwendung zu bringen und die konkreten Pflichten zu formulieren, mußte er feststellen, daß er von einem zu engen Wissenschaftsbegriff ausging. Die auf das oberste Moralprinzip reduzierte Quelle erlaubte es ihm nicht, die Normen aller sittlichen Bereiche zu deduzieren. Glücklicherweise hat Braun daraufhin nicht versucht, die hermesianischen Theorien unter allen Umständen zur Anwendung zu bringen. In den Teilen der Speziellen Moral seines Handbuches greift er vielmehr wieder in herkömmlicher Weise auf die Ergebnisse der traditionellen Moraltheologie zurück. Damit sind die konkreten Pflichten, die er dort beschreibt, noch katholischer als seine Theorie es ihnen erlaubt hätte. Dennoch sind sie, wenn auch nicht streng nach hermesianischer Methode hergeleitet, in keiner Weise unvernünftig. Und so zeigt sein Werk dasselbe, was für sein Leben gilt: das Miteinander von katholisch und vernünftig.

<sup>45</sup> System I, 104, 110.

<sup>46</sup> System I, 81.

## BESPRECHUNGEN

MUSSNER, Franz: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche. Freiburg—Basel—Wien. Herder. 1991. Gebunden. 186 Seiten.

Mit diesem Band beschließt der um den ökumenischen Dialog mit dem Judentum hochverdiente Autor eine „Trilogie“, deren erster und zweiter Teil der „Traktat über die Juden“ (München 1988) und „Die Kraft der Wurzel. Judentum—Jesus—Kirche“ (Freiburg—Basel—Wien 1989) bilden. Der Band enthält teils schon veröffentlichte, teils erst neu verfaßte bibeltheologische Studien zum Verhältnis von Judentum und Kirche: Ein Werk, das nicht nur wegen der hier mit hervorragender Sachkenntnis verarbeiteten biblischen Tradition wichtige Einzelkenntnisse vermittelt, sondern das auch als ein Ausdruck leidenschaftlicher Bemühung um die gemeinsamen Offenbarungsgrundlagen von Juden und Christen die Beachtung aller hiervon Betroffenen verdient.

E. Haag, Trier

METZSCH, Friedrich August von: Johannes der Täufer — Seine Geschichte und seine Darstellung in der Kunst. München: Callwey. 1989. 224 Seiten mit 197 schwarz-weißen und 23 vierfarbigen Abbildungen. Einband Linson. 49,80 DM.

Erstaunt liest man in der Einführung, daß eine Bildmonographie zu Johannes dem Täufer „für den deutschsprachigen Raum bisher fehlt“ (7) und daß „in Standardwerken der Kunstgeschichte Johannes der Täufer überhaupt nicht zusammenhängend behandelt“ (7) worden ist. Wenn nun „seit mehr als 15 Jahrhunderten die Darstellung seiner Person und seines Wirkens in allen christlichen Ländern ein Thema der bildenden Kunst“ (7) ist, dann war vorliegendes Werk wohl mehr als dringlich. Das Buch möchte „anhand der Bilder die Geschichte Johannes des Täufers darlegen, wie sie in den Evangelien berichtet wird, und auf seine spätere Verehrung hinweisen, man muß fast sagen: ihn in Erinnerung bringen. Denn seit dem 18. Jahrhundert werden die Zeugnisse rar, und das Wissen ging ... zum Teil verloren“ (8–9). Das Werk umfaßt die Abschnitte: Leben Johannes des Täufers, Auswirkungen der Verkündigungen des Johannes auf die Botschaft Jesu, Die Verehrung Johannes des Täufers in den Werken der bildenden Kunst. Daran schließen sich in einem Anhang Spezialausführungen zu: Attribute Johannes des Täufers in der Kunst, Festtage Johannes des Täufers in der Kunst, Feier des Johannistages, Johannes der Täufer in Literatur und geistlichem Schauspiel, Erzählende Darstellungen des Lebens Johannes des Täufers, Bilderzyklen. Daran fügen sich ikonographische Tabellen, Anmerkungen und Literatur sowie der Bildnachweis. Was die Häufigkeit seiner Darstellungen in früheren Jahrhunderten angeht, so weist der Verf. auf den Orden der Johanniter hin: „Die Maler Memling, Geerten tot Sint Jans, Hans Baldung Grien und Hans Fried malten im Auftrag oder in engem Kontakt mit dem Orden des heiligen Johannes“ (9). Aufschlußreich sind auch die Verweise auf die Darstellungen des Heiligen in der Moderne. Da sind Bronzetürfelder der Basilika St. Johann in Saarbrücken von Ernst Alt wie Altarkreuze (Lioba Munz) und Kreuzwegstationen (Helmut Lutz). Bei der Aufführung der Festtage zu Ehren des Heiligen fällt vor allem der 23. September auf: Empfängnis Johannes des Täufers. Nur knapp wird dieser Tag genannt. Ergänzend sei hinzugefügt, daß dieses Fest nicht nur in den Büchern der griechischen Kirche verzeichnet ist, sondern auch, am 24. September, in allen alten lat. Martyrologien. Die lat. Kirche scheint dieses Fest seit dem 15. Jahrhundert unterdrückt zu haben, wahrscheinlich deshalb, damit die Gläubigen es nicht mit dem Gedanken der Erbsündelosigkeit verbinden sollten. Das Buch ist eine echte Fundgrube für die Ikonographie des Vorläufers Jesu.

E. Sausser, Trier



- AMMERICH, Hans (Hrsg.): Lebensbilder der Bischöfe von Speyer seit der Wiedererrichtung des Bistums Speyer 1817/21. Festgabe zum 60. Geburtstag Seiner Exzellenz Dr. Anton Schlembach, Bischof von Speyer. Speyer: Pilger-Verlag 1992, 359 Seiten, geb., o. Pr.
- BREID, Franz (Hrsg. im Auftrag des Linzer Priesterkreises): Buße — Umkehr — Formen der Vergebung. Referate der „Internationalen Sommerakademie 1991“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M. A-4402 Steyr: W. Ennsthaler 1992, 256 Seiten, brosch., 19,80 DM, 138,— öS, 18,— sFr.
- CAVADI, Augusto: Ciascuno nella sua lingua. Tracce per un'altra preghiera. Questotempo 3. Palermo: Edizioni „Augustinus“ 1991, 148 Seiten, kart., 18 000 L.
- DOHMEN, Christoph/OEMING, Manfred: Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie. Quaestiones disputatae, Band 137. Freiburg: Herder Verlag 1992, 136 Seiten, Paperback, 36,— DM.
- FELBER, Anneliese: Ecclesia ex Gentibus Congregata. Die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik. Graz: dbv-Verlag für die TU. 197 Seiten, brosch., o. Pr.
- FÜRST, Carl Gerold: Canones — Synopse. Zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Freiburg: Herder Verlag 1992, VIII und 214 Seiten, kart., 38,— DM.
- HAGEMANN, Ludwig/PULSFORT, Ernst: Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran. Religionswissenschaftliche Studien 19. Würzburg: Echter Verlag / Altenberge: Oros Verlag 1992. 138 Seiten, kart., 22,80 DM.
- HARTMANN, Willi: Der Gedanke der Menschwerdung bei Novalis. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Fragmente und Studienaufzeichnungen. Freiburger theologische Studien, Band 149. Freiburg: Herder Verlag, 190 Seiten, kart., 38,— DM.
- HUONDER, Vitus: Die Psalmen in der Liturgia Horarum. Studia Friburgensia, Neue Folge 74. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1991, Band 74, XX und 310 Seiten, brosch., 49,— sFr.
- JOHA, Zdenko: Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers. Freiburger theologische Studien, Band 148. Freiburg: Herder Verlag 1992, 400 Seiten, kart., 68,— DM.
- MARIOTTI, Mario: Beati i ricchi. Società dell'accumulo o Dio della condivisione? Questotempo 4. Palermo: Edizioni „Augustinus“ 1991, 190 Seiten, kart., 21 000 L.
- MÜLLER, Hans Martin: Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992, 397 Seiten, kart., 128,— DM.
- MÜLLER-GEIB, Werner: Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit. Altenberge: Oros Verlag 1992, 504 Seiten, kart., 65,80 DM.
- NEUNER, Peter/WAGNER, Harald (Hrsg.): In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries. Freiburg: Herder Verlag 1992, 408 Seiten, geb., 78,— DM.
- REDAELLI, Carlo R. M.: Il concetto di Diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice. „Dissertatio. Series romana.“ Milano: Edizioni Glossa 1991. 328 Seiten, brosch., 48 000 L.

- SCHLEMMER, Karl (Hrsg.): Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? (Quaestiones Disputatae; 132) Freiburg: Herder Verlag 1991, 136 Seiten, kart., 40,— DM.
- SCHMITZ, Heribert: Die pfarrlichen Kirchenbücher. Zur Frage des Rechtsträgers und des Eigentümers der „libri paroeciales“. Band 2, Speyer 1992, Archiv des Bistums Speyer, 116 Seiten, brosch., 10,— DM.
- SCHOLTISSEK, Klaus: Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie. Neue Folge, Band 25. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1992, XII und 340 Seiten, Leinen, 98,— DM.
- SEBOTT, Reinhold: Das kirchliche Strafrecht. Kommentar zu den Kanones 1311—1399 des Codex Iuris Canonici. Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag 1992. 248 Seiten, Paperback, 29,80 DM.
- SELGE, Karl-Heinz: Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici. Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Theologie. Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 1991, 165 Seiten, kart., 49,— DM.
- SOSNA, Werner: Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Grundlagen und dogmatische Explikation der Christologie Hermann Schells. Paderborner Theologische Studien Band 20. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1991, 319 Seiten, kart., 48,— DM.
- SPÖLGEN, Johannes: Zu unserem Heil. Sakramentenkatechese in kirchenferner Zeit. München: J. Pfeiffer Verlag 1992, 192 Seiten, kart., 26,— DM.
- TORISU, Yoshifumi: Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Band 52, Nettetal: Steyler Verlag 1991, 268 Seiten, kart., 54,80 DM.
- TYÖRINOJA, Reijo/LEHTINEN, Anja Inkeri/FØLLESDAL, Dagfinn: Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) Vol. III. Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics Band 55. Helsinki: Yliopistopaino 1990, 701 Seiten, kart., o. Pr.
- WACKER, Marie-Theres/ZENGER, Erich (Hrsg.): Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie. Georg Braulik, Hans-Winfried Jüngling, Silvia Schroer, Helen Schüngel-Straumann, Gottfried Vanoni und Marie-Theres Wacker. Quaestiones disputatae Band 135. Freiburg: Herder Verlag 1991, 192 Seiten, kart., 49,— DM.
- WEBER, Helmut: Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort. Graz — Wien — Köln: Styria Verlag 1991, 354 Seiten, Leinen, 49,80 DM.
- WEGER, Karl-Heinz SJ: Religionskritik. Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie Band 1, Graz — Wien — Köln: Styria Verlag 1991, 296 Seiten, kart., 39,80 DM.
- WEILER, Rudolf: Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriss. Graz — Wien — Köln: Styria Verlag 1991, 144 Seiten, kart., 16,80 DM.
- WEISS, Andreas: Der ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage. 2. Aufl. Würzburg: Echter Verlag 1992, 395 Seiten, brosch. 48,— DM/374,40 öS.
- WIEDENHOFER, Siegfried: Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Graz — Wien — Köln: Styria Verlag 1992, 384 Seiten, geb., 380,— öS/54,— DM.
- WIEDERKEHR, Dietrich: Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche. Quaestiones Disputatae Band 133. Freiburg: Herder Verlag 1991, 176 Seiten, Pp., 49,— DM.
- WITSCHEN, Dieter: Gerechtigkeit und theologische Ethik. Studien zur theologischen Ethik. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1992, 232 Seiten, kart., 38,— sFr.

ASCHENDORFF

VERLAG



# RUDOLF HAUBST **STREIFZÜGE** **in die CUSANISCHE** **THEOLOGIE**

**Der bekannte Cusanus-Forscher legt hier seine Studien vor, die in einer lebenslangen Beschäftigung mit Nikolaus von Kues gereift sind. In dessen Werk stehen Denken und Glauben in lebendiger Einheit:**

**Denkender Glaube, der im Lichte Christi über sich und die Welt meditiert**

**Gläubige Reflexion, die von der Welterfahrung über Christus zu Gott hin transzendiert**

Denn auch in der Welt und der eigenen Selbsterfahrung leuchten dem gläubigen Denker immerzu von neuem solche Lichter auf, die dem Glaubenden inmitten von Dunkelheiten Gott als Ursprung und Ziel von allem bezeugen. Am unmittelbarsten und eindeutigsten ist das in Christus geschehen. In Seiner Kirche setzt sich Sein Wirken fort, das auf Heimholung und Selbstbefreiung des Menschen aus Weltverlorenheit und Egoismus zielt.

**Es ist beeindruckend, festzustellen, wie intensiv Cusanus im 15. Jh. sich mit Fragen befassen konnte, die auch für unsere Zeit aktuell sind. Ist die Erklärung vielleicht die, daß wir nach so vieler Spezial-**

**sierung auf unzähligen Gebieten und aller Zersplitterung nunmehr ein Ganzheitsdenken der Art suchen, wie dies zwischen Mittelalter und Neuzeit bei Cusanus hervorragte?** Als Renaissance-Denker vereinte Cusanus sowohl antikes, mittelalterliches und neuzeitliches Denken, indem er gleichzeitig Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie zu verbinden vermochte, ja er vereinte alles menschliche Denken zu einer harmonischen Einheit.

(Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft) 1991, 651 Seiten, EfaIn-Einband mit Schutzumschlag, 74,- DM. ISBN 3-402-03494-8.

Verlag Aschendorff Münster.

Bezug durch jede Buchhandlung.



**Clemens M. Kasper**

## **Theologie und Askese**

# **Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert**

Das Inselkloster Lérins hat in den letzten Jahrzehnten zunehmend mehr wissenschaftliches Interesse an seinen literarischen Quellen und an seiner Geschichte gefunden. Seine Stellung in der Auflösung der römischen Verwaltung in Gallien gab zum Beispiel Anlaß, in ihm eine Art monastisches Flüchtlingslager zu sehen. Möglicherweise prägte auch der pelagianische Gnadenstreit die Vorstellungswelt dieser Inselmönche und lieferte er das Vokabular für klösterliche Frömmigkeitshaltungen des Mittelalters und vielfach sogar bis in die Gegenwart.

Kasper berichtet zuverlässig über den Stand der Forschung und eröffnet einen vielversprechenden Zugang zu weiteren Untersuchungen. Er gibt einen vortrefflichen Einblick in eine Welt, die in der Auflösung alter Ordnungen neue und tragfähige Kräfte freisetzt, und klärt nach Möglichkeit ihre oft verschlungene Wirkungsgeschichte.

Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Band 40. 1991, XXXIII und 425 Seiten, kart. 98,- DM, ISBN 3-402-03974-5.

Bernhards v. Clairvaux Selbstbezeichnung als „chimaera saeculi“, als Rätsel seines Jahrhunderts, erfährt in dieser philosophischen Arbeit eine gültige Auslegung, die Leben und Werk in ihrer Einheit und Vielfalt verstehen lehrt. Mit dem grundlegenden Begriff des „Elitären“ bindet Michaela Diers die vielen Gesichter des Mönches und des Heiligen, des Theologen und des Predigers, des Mystikers und des Politikers zur eindrucksvollen Einheit. In diesem Begriff wird auch deutlich, was die monastische Theologie des 12. Jahrhunderts lehrte und leistete. Dieser späte deutsche Beitrag zum Bernhard-Jubiläum 1990 verdient alle Aufmerksamkeit von Theologen und Philosophen, Historikern und sonstigen Mediävisten.

Beiträge zur  
Geschichte der Philosophie und Theologie  
des Mittelalters. Neue Folge, Band 34.  
1991, VIII und 436 Seiten, kart. 110,- DM,  
ISBN 3-402-03929-X.

Verlag Ashendorff Münster.  
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

**Michaela Diers**

## **Bernhard von Clairvaux Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken**

ASCENDORFF

VERLAG



**Elmar Neuß und J. V. Pollet (Hg.)**

**Pflugiana**

**Studien über Julius Pflug**

**Humanist, Diplomat, Kirchenmann**

J. V. Pollet veröffentlichte 1969–1982 die Korrespondenz von Julius Pflug in fünf Bänden. Mit den Untersuchungen des vorliegenden Bandes kommt eine erste Auswertung der Quellen in Gang. Die Aufmerksamkeit soll dadurch auf Pflug gelenkt werden, der in staats- und kirchengeschichtlicher Hinsicht eine wichtige Figur des 16. Jahrh. gewesen ist.

Der erste Teil konzentriert sich auf die Vermittlertätigkeit von Pflug zwischen Katholiken und Lutheranern, die für ihn nicht nur eine politische Notwendigkeit, sondern in erster Linie ein religiöses Anliegen war. Den Höhepunkt bildeten dabei die Religionsgespräche. Der zweite Teil ist dem Menschen Julius Pflug gewidmet. Hier kommen sein Stil, seine Sprache, seine Handschrift und seine Ikonographie zur Darstellung. Pflug kann mit Recht als ein Vorläufer der ökumenischen Bewegung angesehen werden.

Reformationsgeschichtliche Studien  
und Texte, Band 129.

1990, XII und 243 Seiten, 13 Abbildungen,  
kart. 78,- DM, ISBN 3-402-03777-7.

Verlag Aschendorff Münster

Braun (ca. 1495–1563) hat als Jurist und Politiker wie auch als Autor von Schriften über Rechtsgeschichte und Kirchenreform vom Beginn der Reformation bis zum Ende des Konzils von Trient die Haltung der katholischen Seite gegenüber den Protestanten mitgeprägt und schon früh die sich abzeichnende Konfessionalisierung mitbegründet.

Die biographische Monographie will den Zusammenhang von Person und Werk Konrad Brauns mit seiner Einbindung in das Zeitgeschehen der deutschen Reichs- und Kirchengeschichte im 16. Jahrhundert darlegen. Die Beschreibung der noch vorhandenen Privatbibliothek des Gelehrten und Praktikers ergänzt das Lebensbild.

Ein Anhang mit einem Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften Brauns und einem Kurztitelverzeichnis der Bibliothek runden die Darstellung ab.

Reformationsgeschichtliche Studien  
und Texte, Band 130.

1991, XL und 435 Seiten, kart. 98,- DM,  
ISBN 3-402-03778-5.

Bezug durch Ihre Buchhandlung

**Maria Barbara Rößner**

**Konrad Braun**

**Kontroverstheologe, Kirchen-  
reformer, Jurist, Politiker**

Mitglieder der „Gesellschaft zur  
Herausgabe des Corpus Catholicorum“  
erhalten die Veröffentlichungen mit 25 %  
Nachlaß. Bestellungen in diesem Fall nur  
an die Geschäftsstelle des Corpus  
Catholicorum – St.-Benedikt-Straße 6 –  
8700 Würzburg.



# Neue theologische Literatur



Siegfried Schmitt

## **Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951-1960**

**Zur Vorgeschichte der  
Liturgiekonstitution**

*Trierer Theologische Studien,  
Band 53*

584 Seiten, kt., 98,- DM

ISBN 3-7902-1281-4



Der vorliegende Band behandelt die internationalen liturgischen Studientreffen der Jahre 1951 bis 1960, deren Ergebnisse thematisch in engem Zusammenhang mit der Liturgiekonstitution stehen. Veranstalter und Teilnehmer der liturgischen Studientreffen hatten bis zur Ankündigung des II. Vaticanums ohne Wissen von einem künftigen Konzil gearbeitet. Als die Praeparatoria-Kommission 1960 ihre Arbeit aufnahm, kannte sich ein großer Teil der Mitglieder durch die langjährige Zusammenarbeit persönlich und war mit den grundlegenden theologischen Positionen des anderen vertraut. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Kontakte zwischen der französischen und der deutschen Liturgischen Be-

wegung, die in der Zusammenarbeit zwischen dem Centre de Pastorale Liturgique Paris und dem Liturgischen Institut Trier einen festen Rahmen erhielten. Bedeutsam waren ferner der rege Gedankenaustausch mit der belgischen und niederländischen Liturgiebewegung sowie mit der Liturgischen Bewegung in Österreich, der Schweiz und Italien. Der Konsens in Reformfragen, der sich bei den internationalen Studientreffen herausgebildet hatte, konnte seine Wirkung voll entfalten, als es darum ging, dem Weltepiskopat auf dem II. Vatikanischen Konzil zum ersten Mal in der Geschichte der Konzilien ein Dokument über die Liturgie der Kirche und ihre Reform zu präsentieren.

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich  
der Universität Mainz

Reinhold Weier, Trier  
Christsein als „eschatologische Existenz“

Marion Wagner, Trier  
Maria — Mutter und Mittlerin

Heribert Schützeichel, Trier  
Der Gehorsam in der Kirche

Heft 3  
Juli, August, September 1992  
101. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Josef G. Ziegler, Mainz  
Interkommunion? Eine Orientierung

Hans Kuhn, Lantershofen  
Spätberufung

## INHALT

### AUFSÄTZE

Reinhold Weier: Christsein als „eschatologische Existenz“ .....	161
Marion Wagner: Maria — Mutter und Mittlerin .....	172
Heribert Schützeichel: Der Gehorsam in der Kirche .....	190
Josef G. Ziegler: Interkommunion? Eine Orientierung .....	206

### KLEINERER BEITRAG

Hans Kuhn: Spätberufung .....	224
-------------------------------	-----

BESPRECHUNGEN .....	239
---------------------	-----

### **Anschriften der Mitarbeiter**

Prof. DDr. Reinhold Weier, Kleine Eulendorf 10, D-5500 Trier  
Dr. Marion Wagner, Elbinger Straße 14, D-6634 Wallerfangen  
Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier  
Prof. Dr. Josef G. Ziegler, Waldthausenstraße 52 A, D-6500 Mainz 21  
Dr. Hans Kuhn, Studienhaus St. Lambert, D-5482 Lantershoven

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Sickingenstraße 35, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### **Urheberrechtlicher Hinweis**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

# Christsein als „eschatologische Existenz“

Rudolf Bultmann hat zur Deutung von Christsein den Begriff der eschatologischen Existenz eingeführt. Dieser Begriff schien ihm die Möglichkeit zu bieten, sehr wichtige Teilmomente seiner Theologie auf einen einheitlichen Grundgedanken zu beziehen. „Eschatologische Existenz“ ist nichts anderes als die letztgültige Entscheidung, in die hinein Jesus ruft, indem er die Nähe des Gottesreiches verkündigt. Es ist Entscheidung für das Reich Gottes und Entscheidung für die Person Jesu. Es ist die Glaubensentscheidung. So kann der christliche Glaube als eschatologische Existenz verstanden werden. Ferner bedeutet eschatologische Existenz, daß der Glaubende sich nicht mehr nach den Maßstäben der Welt versteht. Er gibt sein eitles Sich-selber-Rühmen, seinen „Selbststruhm“ auf und versteht sich aus dem Glauben<sup>1</sup>.

Der Glaube selber zeigt sich als etwas Existentielles durch die Radikalität der geforderten Umkehr. Freilich sieht Bultmann, daß Paulus auch einen anderen Glaubensbegriff kennt, nämlich von einem Glauben, „der in der Willigkeit besteht, die berichteten Tatsachen von der Menschwerdung und Kreuzigung des präexistenten Gottessohnes und seine Auferstehung von den Toten für wahr zu halten und in ihnen einen Erweis der Gnade Gottes zu sehen“<sup>2</sup>. Aber gerade die Gegenüberstellung beider Glaubensbegriffe ebnet ihm den Weg, sein eigenes Verständnis der „eigentlichen Intention des Paulus“ zu begründen<sup>3</sup>. Vom Begriff der eschatologischen Existenz aus scheint ihm eindeutig zu sein, daß nicht bestimmte Zukunftserwartungen, sondern der Ruf in die letzte Entscheidung das Hauptsächliche des Eschatologischen ausmachen.

Schließlich ergibt sich vom Begriff der eschatologischen Existenz aus für ihn auch die angemessene Einstellung zu den großen Heilsereignissen der Vergangenheit, besonders zu Tod und Auferstehung Jesu. Was in die Entscheidung ruft, steht gegenüber und liegt vor uns. Es ist zukünftig, hat mit Zukunft zu tun<sup>4</sup>. „Ein ‚erinnernder‘, historischer, d. h. auf ein vergangenes Geschehen hinweisender Bericht (könnte) es nicht sichtbar machen.“<sup>5</sup> Eschatologische Existenz sei die unmittelbare und angemessene

<sup>1</sup> R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen \*1968, 281; 300; 430.

<sup>2</sup> A. a. O., 300.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> A. a. O., 301 f.

<sup>5</sup> Ebd.

Antwort auf die Verkündigung. In ihr, in ihrem „anredenden, fordernden und verheißenden Wort“ werde das „Heilsgeschehen“ gegenwärtig<sup>6</sup>. Eschatologische Existenz ist also immer zu verstehen als die Antwort auf die Verkündigung. Verkündigung und Glaube als eschatologische Existenz stehen im Zentrum der Betrachtung. Von hier aus sind auch die Heilsergebnisse in der richtigen Perspektive erkennbar. Zugespitzt kann Bultmann erklären: „Der Glaube an die Auferstehung Christi und der Glaube, daß im verkündigten Wort Christus selbst, ja Gott selbst, spricht (2 Kr 5, 20), ist identisch.“<sup>7</sup>

Es ergeben sich von hier aus weittragende kritische Konsequenzen. Die Predigt von Christus sei für Paulus (jedenfalls soweit es um seine „eigentliche Intention“ geht) nicht „mysterienhafte Belehrung über mythische Vorgänge, über metaphysische Wesenheiten“, sondern die Predigt vom Kreuz, das für den natürlichen Menschen Ärgernis und Torheit ist<sup>8</sup>. Die Ausführungen, in denen Paulus das Leiden Christi als Sühnopfer darstellt, seien nicht Ausdruck der „für ihn charakteristischen Anschauung“, sondern seien Übernahme „der Begrifflichkeit jüdischer Kultusanschauung, und d. h. zugleich des diese Anschauung bestimmenden juristischen Denkens“<sup>9</sup>. Schließlich versucht Bultmann zu zeigen, wie der Tod (und die Auferstehung) Christi als „kosmisches Ereignis“ zu verstehen sei. Sie sehen dies nicht als „einmalige Vorkommnisse, die in der Vergangenheit liegen“<sup>10</sup>. Gott hat den Tod Christi zum „eschatologischen Ereignis gemacht“, und zwar so, daß er sich in der Verkündigung wie in den Sakramenten weitervollziehe<sup>11</sup>. Den Unterschied zwischen Sakrament und Verkündigung ebnet er dabei ein. „Als objektives Geschehen im Täufling sichert (die Taufe) diesem die Teilhabe am Heilsgeschehen, an Tod und Auferstehung Jesu, zu. Sie vergegenwärtigt also für ihn das Heilsgeschehen ebenso wie das verkündigende Wort es auch tut, als für ihn gültig.“<sup>12</sup> Dem Überblick könnten noch hinzugefügt werden kritische Äußerungen Bultmanns über die Lehre von der Gottessohnschaft Christi, über seine Präexistenz. Jedoch macht das Gesagte bereits eine vorläufige Bewertung möglich.

Die Deutung des Christseins vom Existentiellen und von der Eschatologie her hat grundsätzlich geradezu etwas Faszinierendes. Das Existentielle:

---

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> A. a. O., 305.

<sup>8</sup> A. a. O., 301.

<sup>9</sup> A. a. O., 295.

<sup>10</sup> A. a. O., 299.

<sup>11</sup> A. a. O., 303.

<sup>12</sup> A. a. O., 313.



Das ist das, was es mit Freiheit, mit Selbstverwirklichung, mit Entscheidung und dem Entscheidenden, dem „Eigentlichen“, zu tun hat. Das scheint die überlegene Perspektive zu sein im Vergleich mit bloß Lehrhaftem<sup>13</sup>. Das scheint dem Leben zutiefst verbunden zu sein. Das Eschatologische: Das ist das Zukünftige, das, worauf sich die Hoffnung richtet, zum mindesten aber das, was zur Entscheidung herausfordert. Da geht es um das rechte Verständnis der Situation, in der wir leben, da geht es um Umkehr.

Schon der skizzenhafte Überblick über die Darlegungen Bultmanns läßt freilich ahnen, daß eine solche Sicht zugleich wichtige Dinge in Frage stellt, sogar radikal in Frage stellt, so die Bedeutung des Lehrhaften und vieler Lehrinhalte, so zum Beispiel der Lehre vom Sühnopfer Christi und anderes mehr. Im folgenden wollen wir uns der Faszination des Begriffes „eschatologische Existenz“ nicht verschließen, sondern ausgehend von den Thesen Bultmanns versuchen, zu einer theologisch angemessenen Bestimmung und Entfaltung des Begriffes zu gelangen. Welchen Weg schlagen wir hierbei ein?

Wir gehen aus von der Zuordnung von Verkündigung und Glaube. Denn der zur Entscheidung fordernde Charakter der Verkündigung läßt den Glauben als eschatologische Existenz verstehen. Dabei betrachten wir näher, was dieser Zuordnung die Würde verleiht: daß in ihr der Auferstandene präsent ist. 2. Die Präsenz des Auferstandenen in der Verkündigung lenkt den Blick zurück auf den Anfang aller christlichen Verkündigung: hin zum Osterglauben der Jünger, aber auch darauf, wie der Auferstandene selber sich ihnen bezeugt hat. Eschatologische Existenz ist auch Feststehen im Glauben. So braucht sie auch die Reflexion über die Tatsächlichkeit und objektive Eigenart der Heilsereignisse; sie braucht auch die Reflexion über die Wahrheit der Hoheit Christi. Als *eschatologische Existenz* entfaltet sich das Feststehen in der Hoffnung auch als Reflexion über die Eigenart der Verheißungen, über die Eigenart der eschatologischen Zukunft. In diesem Zusammenhang ist von der Theologie Teilhards de Chardin zu reden. Die Bedeutung des Sakramentalen tritt hervor. 3. Eschatologische Existenz erweist sich in eminenter Weise als gebunden an die objektive Wirklichkeit der Heilstatsachen und an die Hoffnung auf wahre und wirkliche Erfüllung der Verheißung Christi, besonders der Verheißung des ewigen Lebens. Es bleibt die Frage, wie die theologische Deutung von Tod und Auferstehung Christi die prägende Grundlage eschatologischer Existenz ist. Im Gegensatz zu Bultmann wäre zu zeigen,

---

<sup>13</sup> E. DREWERMANN, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Antwort auf Gerhard Lohfink und Rudolf Peschs „Tiefenpsychologie und keine Exegese“, Olten—Freiburg 1988, 32.

wie das Verständnis des Leidens Christi als Sühnopfer hierbei eine wesentliche Rolle spielt. Das soll allerdings im Rahmen dieses Aufsatzes noch nicht durchgeführt werden.

## I. Die Präsenz des Auferstandenen in der Verkündigung

Bultmann legt Wert darauf, den Zusammenhang zwischen Verkündigung und Glaube als ganz eng und wesentlich aufzuzeigen. Aber nicht nur das. In diesem Zusammenhang geschieht Heil. Er ist lebendiges Heilsereignis. So ist gemeint, daß in der Verkündigung der Auferstandene selber präsent ist und zu dem Hörer spricht, ihn zur Glaubensentscheidung herausfordert. Christus selber: er ist beschrieben im Rahmen des Heilsereignisses, das als Verkündigung einerseits, als existentielle Entscheidung andererseits mitten in unserer irdischen Erfahrung vorkommt.

Wie aber wird näherhin Christus präsent? Man spürt sofort, daß Bultmann so nicht weiterfragt. Wenn wir aber doch so fragen, das heißt auf Bultmann und auf seine Theologie mit dieser Frage zugehen, so kommt in den Blick, daß er eine nähere Bestimmung des in der Verkündigung präsenten Christus nicht vollzieht. Er spricht wirklich ganz abstrakt, ganz unbestimmt von dem Christus, der in der Verkündigung gegenwärtig ist. Konkret ist nur seine Hinordnung auf die Verkündigung. Da es bei diesen Darlegungen um die Klärung der eschatologischen Existenz geht, legt sich außerdem die Frage nahe, wie denn Bultmann seine völlig abstrakte Aussage über die Präsenz des auferstandenen Herrn religiös oder (eher seiner Sichtweise entsprechend gefragt) christlich-existentiell verstanden habe.

Vielleicht kann man sich das in etwa klar machen mit Hilfe von Ausführungen Martin Bubers über liebende Begegnung zwischen zwei Menschen oder zwischen Gott und einem Menschen. Buber spricht von einem „Stehen in der Beziehung“. Er beschreibt das als eine sehr tiefe und lebendige Erfahrung, bei der dann nicht über sie selbst reflektiert werde. Das Reflektieren setze erst ein, wenn die lebendige Begegnung aktuell nicht geschieht, wenn sie nicht aktualisiert ist, sondern ruht<sup>14</sup>. Etwas Analoges scheint Bultmann im Auge zu haben. Wenn das Wort Gottes, besonders die Predigt vom Kreuz, lebensvoll verkündigt wird und einen Menschen trifft, so weiß sich der Mensch, dem das widerfährt, durch das Wort Gottes selber angesprochen; er erfaßt, daß Christus ihn in die Glaubensentscheidung ruft. Und dies geschieht „ständig neu“ dort, wo echte christliche Ver-

---

<sup>14</sup> M. BUBER, *Ich und du: Werke*, Bd. 1, München 1962, 89.

kündigung ihn trifft, oder wo er einfach vom Wort der Heiligen Schrift ergriffen wird. Es ist wie ein Stehen im Erleben, das keine reflektierende Frage verträgt<sup>15</sup>.

So wenig wir das Recht haben, die Echtheit und Bedeutsamkeit solchen Erlebens zu bezweifeln, drängt sich doch — gerade im Gedanken an das, was Buber dargelegt hat — die Frage auf: Handelt es sich dabei auch um ein Stehen in der Beziehung mit Christus selbst, um die fromme Erfahrung der Begegnung mit Christus, analog zu der Begegnung des Auferstandenen mit Simon Petrus, mit Maria von Magdala, den Emmausjüngern, den Elfen? Wenn ein Christ, der sich die theologische Position Bultmanns zu eigen gemacht hat, zu Christus beten will: An wen denkt er als sein Gegenüber? Nicht an den Gottessohn, der erhöht ist: An wen also richtet er sich? Denkt er an die Identität des in der Verkündigung gegenwärtigen Herrn mit dem nachösterlich Erschienenen, der die verklärten Wunden trägt? Wer ist der erhöhte Herr, der ihn „ständig neu“ zur Glaubensentscheidung herausfordert? Gibt es wirklich die existentielle Herausforderung durch Christus, wenn er so radikal unbestimmt als gegenwärtig geglaubt wird? Die Reduktion des Mysteriums der Gegenwart Christi verdünnt nicht nur die Herausforderung, die von Christus ausgeht, sondern auch die glaubende Anerkennung<sup>16</sup>.

## II. Das Anheben eschatologischer Existenz nach Ostern

Was muß von Jesus gesagt und erkannt werden, wenn er die eschatologische Entscheidung herausfordert und ermöglicht? Antwort: Nichts anderes als das, was von Anfang an, das heißt seit Ostern, diese Entscheidung herausgefordert und ermöglicht hat. Was das ist, davon haben die ersten Jünger Zeugnis abgelegt. Sie haben bekannt, daß er wahrhaft von den Toten auferstanden ist. Dies haben sie aus der Gnade heraus gesagt, die ihnen geschenkt wurde. Sie haben es gesagt, weil der Auferstandene sich selbst bezeugt hat — wie Gott ihn bezeugt hat. Die Jünger haben nicht nur bekannt, daß Jesus ihnen die Kraft gegeben hat, ihren Selbstruhm aufzugeben, sondern sie haben zuerst bekannt, daß er auferweckt worden ist und lebt. Sogleich hat sie dann auch die Frage überfallen, wie sie über die Schrecken der Kreuzigung Jesu von nun an zu denken haben. Von nun an werden sie verkünden, daß Gott einen Gekreuzigten zum Herrn eingesetzt

<sup>15</sup> Fr. THEUNIS, Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann: Ergänzung zu Kerygma und Mythos, V (= Theologische Forschung, Bd. 19), Hamburg—Bergstedt 1960, 61 f.

<sup>16</sup> BULTMANN, a. a. O., 126: Bultmann identifiziert seine Haltung nicht oder jedenfalls nicht ohne weiteres mit der Haltung der Gemeinde, von der an der angeführten Stelle die Rede ist, die Christus „kultisch“ verehrt.

hat<sup>17</sup>. Diese Predigt vom Kreuz ist vermittelt durch das Zeugnis von der Auferstehung. Sie ist nicht ohne dieses Zeugnis.

„Eschatologische Existenz“ beginnt, indem Menschen am Ostermorgen zum Glauben an den Auferstandenen kommen. Diesen Anfang nur am Rand der Situation zu erblicken, auf die hin sich eschatologische Existenz verwirklicht, bedeutet, das wahrhaft Große übersehen, von dem her allein auch das heute Gegenwärtige sein Maß und seine Erklärung hat. Verdeutlichen kann man sich das an der Bedeutung, die überhaupt der Anfang von großer Geschichte zu allem Späteren hat. Martin Heidegger hat das mit eindringlichen Worten dargelegt<sup>18</sup>.

#### a) Nachösterliches Anheben eschatologischer *Existenz*

Bultmann bestreitet, daß die österlichen Erscheinungen Jesu als objektives Faktum, das heißt historisch erweisbar seien<sup>19</sup>. Es verbirgt sich in dieser kritischen Problemzuspitzung ein Thema, das zusätzlich beleuchtet werden muß: der Zusammenhang zwischen gnadenhafter Glaubenssicherheit und Begründung der Wahrheit des Geglaubten mit überprüfbaren, „objektiven“ Argumenten.

Es stimmt sicher, daß die Wahrnehmung des leeren Grabes oder die österlichen Erscheinungen Jesu den Glauben nur wecken konnten, indem die ersten Zeugen innerlich von der Gnade des Auferstandenen erleuchtet wurden. Sicher ist Glaube durch und durch Gnade und kann nicht „andemonstriert“ werden. Wohl aber gibt es einen Zusammenhang zwischen dem, was natürlicherweise wahrgenommen oder sonstwie erfahren wurde, und dem Aufbrechen des Glaubens<sup>20</sup>. Die Gnade ist es doch, die eben dazu hilft, recht wahrzunehmen, recht zu erfassen, und dann zur Sicherheit und Klarheit des Glaubens zu gelangen. So beruht das Osterzeugnis freilich auf der Glaubenserkenntnis. Diese aber ist gnadenhafte Erkenntnis eben des Wahrgenommenen, des Erfahrenen und ganz

<sup>17</sup> A. a. O., 303.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1966, 119: „Der Grundirrtum . . . besteht in der Meinung, der Anfang der Geschichte sei das Primitive und noch Zurückgebliebene, Unbeholfene und Schwache. In Wahrheit ist es umgekehrt. Der Anfang ist das Unheimlichste und Gewaltigste. Was nachkommt, ist nicht Entwicklung, sondern Verflachung als bloße Verbreiterung: Nichtinhaltenkönnen des Anfangs.“

<sup>19</sup> Fr. THEUNIS, a. a. O., 60 f.

<sup>20</sup> Fr. ROTTER, Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus. Über religiöses Innwerden, Glaubenserfahrung und das „Axiom“ der Theologie: Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, R. IV, Bd. 3, Aschaffenburg 1964, 96 ff.

und gar nicht willentlich oder sonstwie selbst Erzeugten oder von etwas frei in sich Schwebenden.

Die ersten Menschen, die zum Osterglauben gekommen sind — Frauen und Jünger —, erklärten mit Überzeugtheit, daß der gekreuzigte Jesus sich ihnen als lebend gezeigt hat — sei es dadurch, daß sie das Grab leer gefunden haben, daß Engel zu ihnen gesprochen haben, sei es, daß sie ihm selbst begegnet sind, daß er zu ihnen gesprochen hat, daß er mit ihnen das Brot gebrochen hat. Sie haben die Eigenart der Ostererfahrung dadurch gekennzeichnet, daß sie ihrem Bekenntnis die Verdeutlichung hinzufügten, dies sei als Wirklichkeit zu verstehen: Der Herr ist wirklich auferstanden (Lk 24, 34). Paulus hat später dieses Moment ausführlicher und nachdrücklich reflektiert<sup>21</sup>.

Was im Blick auf den österlichen Anfang überaus offen zutage liegt, ist die Tatsache, daß die Zusammenordnung von Verkündigung und Glaube (die Bultmann so sehr in den Mittelpunkt rückt) keineswegs die ursprünglichste Beziehung ist, in der eschatologische Existenz sich ereignet. Notwendig und wesentlich ist ihr als Grundlage vorgeordnet der Zusammenhang zwischen den österlichen Ereignissen, dem erscheinenden Herrn und dem Zum-ersten-Glauben-Kommen der Frauen und Jünger<sup>22</sup>. Eschatologische Existenz ist nur zu verstehen als ein (freilich gnadenhaftes) Bezwungensein des eigenen Unglaubens durch die österlichen Ereignisse.

#### b) Anheben *eschatologischer* Existenz. Feststehen im Glauben

Bultmann betont sehr den Entscheidungscharakter eschatologischer Existenz. Dieser ist nicht zu bestreiten. Jedoch ist damit noch nicht erklärt, wie sich diese Existenz durch das ganze Leben hin fortsetzt. Der Hinweis, daß solche Entscheidung „ständig neu“ zu fällen ist<sup>23</sup>, reicht als Erklärung nicht aus. Eschatologische Existenz hat auch den Charakter des kontinuierlich Fortdauernden, den Charakter des Beharrens, des Feststehens im Glauben.

Wieder ist hier auf den nachösterlichen Anfang zurückzuschauen. Vor allem das Ereignis der Parusieverzögerung hat den Christen zum Bewußtsein gebracht, daß ihr Glaube und ihre eschatologische Hoffnung dieses Feste, Bleibende braucht, um bis zum Tode lebendig bleiben zu können. Hierfür genügt nicht, in der lebendigen Beziehung zu stehen, die durch die wahrhaft apostolische Predigt geweckt wird. Vielmehr muß nun auch der

<sup>21</sup> 1 Kor 15, 13—20.

<sup>22</sup> Wie zur Entscheidungssituation das objektive Moment gehört, zeigt auf philosophischer Ebene J.-P. SARTRE in: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1962, 691.

<sup>23</sup> BULTMANN, a. a. O., 302.



Alltag christlich bewältigt werden. In dieser Zeit ist die eschatologische Existenz nicht aufgehoben, aber die persönliche Betroffenheit will nun je überdacht werden. In dieser Zeit setzt unvermeidlich die Reflexion ein: die Reflexion über die eigene Entscheidung, die Reflexion vor allem auch über die objektive Seite der eschatologischen Situation. Es setzt notwendig ein die Reflexion über die Person Christi und über sein Werk, nicht zuletzt über sein Sterben und seine Auferstehung.

So wahr es ist, daß eschatologische Existenz fortan geweckt wird durch die Verkündigung, so zwingt ihre Bewährungsprobe in der lange sich hinziehenden Zeit der Alltäglichkeit zur Reflexion über die objektive Zuverlässigkeit und Eigenart der geglaubten Wirklichkeit. Das Fürwahrhalten, das im Glauben von Anfang an ist, tritt in dieser Herausforderung, die durch die lange Zeit der Bewährung entsteht, in seiner Bedeutung für die eschatologische Existenz hervor. Ohne solches festes Fürwahrhalten gibt es nicht das „Feststehen in dem, was man erhofft“ (Hebr 11, 1).

Die Begegnung mit dem objektiv Tatsächlichen geschieht also in der urchristlichen Geschichte eschatologischer Existenz in zwei Stufen. Erstens als Eindringen der österlichen Wirklichkeit: des neuen Lebens und der Erhöhung des Gekreuzigten auf die Frauen und Männer, die als erste zum Glauben kamen. Zweitens als Wirklichkeit, die als objektive Grundlage der eschatologischen Existenz erfahren worden ist und deren objektive Eigenart begriffen werden muß, um in der Hoffnung festzustehen.

Die objektive Grundlage der eschatologischen Existenz sind die österlichen Ereignisse als solche. Aber diese sind nicht getrennt von dem Mysterium, das sie anzeigen. Vielmehr sind das Leiden und Sterben Jesu, sein Gang zu den Toten, die Annahme seines Leidens durch Gott, seine Auferstehung bestimmend für das Christsein und seine eschatologische Ausrichtung. Wieso darin eschatologische Bestimmung liegt, müßte freilich näher gezeigt werden. Zunächst scheint die eschatologische Existenz in sich bestimmt zu werden vom Zukünftigen her: im Blick auf die Vollendung — nicht nur nach dem Tode, sondern auch inmitten von Kirche und Welt schon hier auf Erden. Besonders eindrucksvoll ist das dargestellt durch Teilhard de Chardin.

### III. Der Blick auf die Vollendung von Kirche und Welt in Christus

Zweifellos geht es auch Teilhard um Betrachtung des Existentiellen. Er entwirft durchaus nicht nur eine „objektivierende“ Weltsicht. Vielmehr will er doch gerade zeigen, wie die rechte Betrachtung der Eschatologie die

moderne Lebenseinstellung, den evolutiven *elan*<sup>24</sup> befruchte, vertiefe und entschlossen machen kann. Er betrachtet, wie sich in Christus die Weltentwicklung vollende. Daran glaubt er als Christ. Und dieser Glaube verbindet sich mit seiner weltlichen Zuversicht, dem „weltlichen Glauben“<sup>25</sup> und wird zum Motor der Entwicklung, der Entwicklung auf Einheit und auf mehr Persönlichkeit hin, auf „Personalisation“<sup>26</sup>.

Man kann nun hervorheben, daß Teilhard mehr als Bultmann von der Liebe spricht und sie mit der eschatologischen Haltung in eins setzt<sup>27</sup>. Aber diese Unterscheidung allein schafft noch keine Klarheit. Ferner ist zu bemerken, daß Bultmann die Lehre vom Sühnopfer ablehnt, Teilhard sie zwar anerkennt, aber doch dazu ermuntert, weniger an das Ereignis der Vergangenheit als an die Gegenwart und Zukunft des erhöhten Herrn zu denken<sup>28</sup>. Nicht vor allem daran, daß Christus Gott und Mensch ist, sondern daran, daß in ihm die Weltentwicklung zur Vollendung kommt, daß sie in ihm ihre entscheidende Kraft der Entwicklung hat: Christus Universalis, Evolutor, Erscheinen Christi als Punkt Omega der Weltentwicklung<sup>29</sup>. Für eine bloß historisierende Vergleichung beider Positionen mögen solche Feststellungen genügen. Sie genügen aber nicht, wenn es um Klärung des Gedankens geht und um die Frage, was denn nun die eschatologische Ausrichtung des Christen näherhin sei — in heutiger Zeit.

Teilhard hat die objektive Gegenwärtigkeit des Eschatologischen in einer außerordentlich dichten und konkreten Weise zur Sprache gebracht. Er erkennt sie in der realen Gegenwart Christi in der heiligen Kommunion. Die vielen Kommunionen bilden in seiner Sicht die einheitliche eschatologischen Gegenwart Christi, die mehr und mehr die Menschen, ja sogar den Kosmos in sich hineinzieht. Sie werden zur „göttlichen Sphäre“, zum *milieu*

<sup>24</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, Mein Glaube: Werke, Bd. 10, Olten—Freiburg 1972, 124.

<sup>25</sup> A. a. O., 120 ff.

<sup>26</sup> Ders., Die lebendige Macht der Evolution: Werke, Bd. 7, 54 f.; Mein Glaube: Bd. 10, 136; Einführung zum christlichen Leben: Bd. 10, 186; Christentum und Evolution. Anregungen für eine neue Theologie: Bd. 10, 209 ff. — W. KLEIN, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltanschauung Pierre Teilhards de Chardin: Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 8, München—Paderborn—Wien 1975, 245 f.

<sup>27</sup> TEILHARD DE CHARDIN, Christentum und Evolution: Bd. 10, 219 ff.; Einführung zum christlichen Leben: Bd. 10, 182 f.

<sup>28</sup> Ders., Der göttliche Bereich: Bd. 2, 109 ff.; Christus Evolutor oder eine logische Weiterführung des Begriffs Erlösung: Bd. 10, 165; 171 f.

<sup>29</sup> Ders., Einführung zum christlichen Leben: Bd. 10, 186 (Christus Universalis). — A. a. O., 195; Christus Evolutor: Bd. 10, 165; 180 (Christus Evolutor). — Super-Menschheit, Super-Christus — Super-Caritas. Neue Dimensionen für die Zukunft: Bd. 9, 219 f. (Christus Omega).

*divin*. Es ist das Geheimnis des Leibes Christi, das er auf diese Weise beschreibt. In ihm bahnt sich mehr und mehr nicht nur die Vollendung der Kirche, sondern der ganzen Welt an<sup>30</sup>. Teilhard hat trotz seiner ausgeprägt naturwissenschaftlichen Einstellung ein tiefes und waches Empfinden für den Bereich des Sakramentalen. Und eben dieser Bereich ist es, der das Eschatologische mehr und mehr zur Verwirklichung bringt — nicht an der Existenz vorbei, sondern eben die eschatologische Existenz tragend und bestimmend: ein zugleich frommes Stehen in der Beziehung zu Christus und Aufgeschlossenheit für die kosmische und auch geschichtliche Bewegung der Evolution. Auffallend ist nur, wie wenig sein Denken befruchtet wird von der Deutung des Leidens Christi als Opfer für die Menschen. Auffallend ist das deshalb, weil Teilhard doch tief durchdrungen ist von der Bedeutung der Eucharistie für das christliche Leben und besonders gerade für dessen eschatologische Ausrichtung.

Schauen wir auf unsere Überlegungen zurück. Wichtig ist, den Ertrag der Auseinandersetzung mit Bultmann genau ins Auge zu fassen, denn es könnte scheinen, als gehe es nur um eine Verteidigung der Notwendigkeit einer theologischen Lehre von den objektiven Heils- und Glaubenswahrheiten. Das trifft nur zum Teil zu. Vielmehr hilft uns diese Auseinandersetzung, das Objektive zu sehen in seiner Hinordnung auf die Glaubensentscheidung. Diese ist überhaupt nie gefordert ohne das Andringen des Wirklichen, des „Objektiven“ auf den Menschen. Hierbei sind Vergangenheit und Zukunft nicht abtrennbar von der Gegenwart. Eben darin liegt die Eigenart der christlichen Einstellung zur Gegenwart und das heißt der eschatologischen Existenz. Als Ergänzung der Verengungen Bultmann's zeigt sich zunächst die Theologie Teilhards. Wichtiger noch sind freilich die Ausführungen des II. Vaticanums zum Thema. Auf sie sei soweit eingegangen, daß der Zusammenhang mit dem dargelegten Problem erkennbar wird.

Die Konzilsväter haben sich in manchen Punkten von Teilhard anregen lassen<sup>31</sup>. Ihre Bestimmung des Christseins zeigt dieses durchaus als eschatologische Existenz. In *Lumen Gentium* ist die im Tode Christi anhebende Herrlichkeit vor Augen gestellt. Diese findet ihre Vollendung am Ende, wenn Gott alles in allem sein wird<sup>32</sup>. Von diesem „Objektiven“ her ergibt sich die Eigenart unserer christlichen Aufgabe, sowohl Unterscheidung als Harmonie zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Bereich.

<sup>30</sup> Ders., *Le milieu divin: Oeuvres*, Bd. 4, Paris 1957 = *Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens*: Bd. 2; *Einführung zum christlichen Leben*: Bd. 10, 198 ff.

<sup>31</sup> KLEIN, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil, 111 f.

<sup>32</sup> VATICANUM II; *Lumen Gentium*, n. 36.

Ausführlich wäre von der Pastoralkonstitution zu handeln. Die Konzilsväter versuchen, die christliche Lebenshaltung für die gegenwärtige Stunde der Menschheitsgeschichte zu erläutern. Sie beschreiben sie als Übergang zu einer neuen Epoche<sup>33</sup>. Von der Auferstehung Christi her blicken wir zugleich auf die Vollendung hin: „Durch seine Auferstehung zum Herrn bestellt, wirkt Christus, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, schon durch die Kraft des Geistes in den Herzen der Menschen.“<sup>34</sup> Er weckt in ihnen „nicht nur das Verlangen nach der zukünftigen Welt“, sondern „belebt, reinigt und stärkt“ die Menschen auch für ihre Aufgabe in der Gegenwart. Die Erwartung der Eschata soll „die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen“. Der irdische Fortschritt ist zwar „eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden“, hat aber „doch große Bedeutung für das Reich Gottes“<sup>35</sup>. So gibt es ein Ineinander des Irdischen und des Himmlischen<sup>36</sup>. Die Geistigkeit, die in solcher Situation besonders wichtig ist, muß von Weisheit und Großmut bestimmt sein. „Unsere Zeit braucht mehr als die vergangenen Jahrhunderte“ den Geist der Weisheit<sup>37</sup>. Sie braucht dringend Menschen mit hochherziger Gesinnung<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> Gaudium et Spes, n. 5.

<sup>34</sup> A. a. O., n. 33.

<sup>35</sup> A. a. O., n. 39.

<sup>36</sup> A. a. O., n. 40 (3).

<sup>37</sup> A. a. O., n. 15.

<sup>38</sup> A. a. O., n. 31.

MARION WAGNER

## Maria — Mutter und Mittlerin

Die Marienzyklika Papst Johannes Pauls II.  
und der ökumenische Dialog über Maria\*

Die Perspektive, aus der katholische und evangelische Christen in der Vergangenheit Maria betrachteten, war sehr verschieden. Maria war nicht nur ein ökumenisches Problem. Sie war ein ökumenischer Grenzpfahl. Hier schien sich deutlicher als an allen anderen interkonfessionellen Streitfragen zeigen zu lassen, was typisch katholisch und was typisch evangelisch ist. Manche Formen der katholischen Marienverehrung stießen bei evangelischen Christen auf Ablehnung, die weitgehende Ausklammerung der Mutter Jesu Christi in der evangelischen Theologie und Glaubenspraxis rief bei Katholiken Unverständnis hervor. Bis zu der Erkenntnis, daß Maria „nicht nur ‚katholisch‘, sondern auch ‚evangelisch‘“ ist<sup>1</sup>, war es für beide Seiten ein weiter Weg. Ein wichtiger Schritt auf diesem Weg war auch das Arbeitspapier, das vom Catholica-Ausschuß der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes am 25. März 1982 veröffentlicht wurde. Dort heißt es: „Eine evangelische Marienfrömmigkeit oder gar Marienverehrung zu fordern, wäre künstlich oder gesetzlich. Die Aussagen über die Mutter Jesu im Neuen Testament, die altkirchlichen Dogmen und das ‚Marienlob der Reformatoren‘ zeigen aber, daß eine offene, unbefangene, vorurteilslose Haltung zur Mutter Jesu, ja sogar eine bestimmte Marienfrömmigkeit durchaus in den Rahmen des Protestantismus hineinpaßt. Mehr noch: ein Mariengedenken könnte manche Aspekte des Menschseins und des Glaubens verstärkt ins Blickfeld rücken... Zusammen mit anderen biblischen Gestalten und mit den ‚Heiligen‘ ist Maria für den Christen Vorbild des Glaubens, Beispiel gelebter christlicher Existenz, Zeichen der Barmherzigkeit Gottes, die sich im Leben von Menschen niederschlägt“<sup>2</sup>.

\* Bei diesem Beitrag handelt es sich um die wesentlich gekürzte und geringfügig überarbeitete Fassung eines Vortrages, den die Vf. am 27. Mai 1991 auf der 121. Jahrestagung des Verbandes Ev. Diasporapfarrer und -pfarrerinnen im Rheinland zum Thema „Mariologie“ unter dem Titel „Maria — Mutter und Urbild der Kirche. Die Marienzyklika Papst Johannes Pauls II. in ihrer Bedeutung für die Mariologie“ in Kevelaer gehalten hat.

<sup>1</sup> W. JENTSCH u. a. (Hg.), Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens, Gütersloh 1975, 392.

<sup>2</sup> Zitiert nach: W. BEINERT, Himmelskönigin-Urbild der Kirche-neue Frau. Die Wandlungen des katholischen Marienbildes von der Gegenreformation bis zum Ende des 20. Jahrhunderts: Maria — eine ökumenische Herausforderung, hrsg. von W. Beinert u. a., Regensburg 1984, 75—116, 104.



Seither hat es zahlreiche ökumenische Gespräche und Erklärungen zu Maria gegeben<sup>3</sup>. Natürlich konnten dabei nicht alle Spannungen und Gegensätze ausgeräumt werden. Man war sich aber stets einig, daß eine Fortsetzung des Dialogs möglich und sinnvoll ist. Daher wurde die angekündigte Marienzyklika Papst Johannes Pauls II. auch auf evangelischer Seite mit Interesse erwartet. Seit dem Erscheinen der Enzyklika „Redemptoris Mater“ sind mittlerweile fünf Jahre vergangen. Diese zeitliche Distanz erlaubt es vielleicht, die Aussagen der Enzyklika in einer gelasseneren Weise zu reflektieren, als dies bei einer um Aktualität bemühten Darstellung möglich wäre. Sie berechtigt auch zu der Frage, welche Aufnahme die Enzyklika auf katholischer wie auf evangelischer Seite fand und welche Wirkung sie folglich auf den ökumenischen Dialog über Maria hatte.

## A. Die Enzyklika „Redemptoris Mater“ (= RM)<sup>4</sup>

### I. Zielsetzung, Aufbau und Methode

Unmittelbarer Anlaß für die Veröffentlichung von RM war die Ausrufung des Marianischen Jahres, das von Pfingsten 1987 bis zum Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel 1988 dauerte. Trotzdem wäre es wohl verfehlt, in der Enzyklika lediglich eine „Programmschrift“ für das Marianische Jahr zu sehen. Sie ist auch nicht bloß ein Dokument der großen Marienfrömmigkeit des polnischen Papstes. Die Enzyklika muß vielmehr im Zusammenhang mit drei vorangegangenen Enzykliken Johannes Pauls II. gesehen werden. Im Jahre 1979 erschien das Christus gewidmete Rundschreiben „Redemptor hominis“. Ihm folgte 1980 „Dives in misericordia“ über Gottvater und 1986 „Dominum et vivificantem“ über den Hl. Geist. Damit hatte der Papst eine Trilogie über Gott, eine Art „trinitarisches Tryptichon“ geschaffen. An diese drei Enzykliken schließt sich RM harmonisch an: Nachdem umfassende Lehrschreiben über den dreieinen Gott vorliegen, wendet sich die Aufmerksamkeit nun jener Gestalt der Heilsgeschichte zu, in der sich das Wirken dieses dreieinen Gottes in besonderer Weise widerspiegelt: Maria. Für den Zusammenhang von RM mit den vorgenannten Enzykliken gibt es auch ein äußeres Indiz:

<sup>3</sup> Vgl. etwa die Hinweise bei: F. COURTH, Die Anrufung Mariens, ein ökumenischer Grenzpfahl? Zur ökumenischen Erklärung des X. Internationalen Mariologischen Kongresses (Kevelaer 11.—17. 09. 1987): *Lebendiges Zeugnis* 43 (1988) 31—34.

<sup>4</sup> Zur Geschichte der mariologischen Lehrentwicklung bis zur Enzyklika RM vgl.: HDG III/4; BEINERT (Anm. 2).

Schon in der Enzyklika „Redemptor hominis“ von 1979 klingt das Thema an, das dann 1986 in der Enzyklika über den Hl. Geist stärker betont wird und schließlich in RM noch mehr in den Vordergrund tritt: Der Blick auf das nahe Jahr 2000, das zweitausendjährige Jubiläum der Geburt Christi. Im liturgischen Jahr geht bekanntlich der Weihnachtszeit die Adventszeit voraus. Ebenso sollte nach Auffassung des Papstes dem Christusjubiläum des Jahres 2000 ein Advent der Geschichte und der Menschheit vorausgehen. Der Advent aber ist eine marianische Zeit. Er ist die Zeit, in der Maria die Hoffnung der Menschheit in sich trug. Da zudem in der Heilsgeschichte die Geburt Marias der Geburt Jesu vorausging, Maria also vor Jesus in der Heilsgeschichte erschien, sieht der Papst gut ein Jahrzehnt vor dem Jahr 2000 allen Grund zu einer intensiven Beschäftigung mit Maria.

Hier wird das betont heilsgeschichtliche Denken erkennbar, das für RM ebenso wie für die drei Vorgängerencykliken kennzeichnend ist. Mit den vier Enzykliken ist auch eine Darstellung der Heilsgeschichte gegeben<sup>5</sup>. Entsprechend seiner Zielsetzung, die besondere Stellung Mariens im Heilsplan Gottes und ihre einzigartige Stellung in der Geschichte hervorzuheben, legt der Papst mit RM eine breite Darstellung der Lehre von Maria vor. Sieht man von der kurzen Einleitung und dem ebenfalls relativ knapp gehaltenen Schluß, der die marianische Antiphon „Alma Redemptoris Mater“ rezitiert, einmal ab, so gliedert sich die Enzyklika in drei Teile: 1. Teil: Maria im Geheimnis Christi; 2. Teil: Die Gottesmutter inmitten der pilgernden Kirche; 3. Teil: Mütterliche Vermittlung.

Es ist nicht überraschend, daß RM in reichem Maße frühere kirchliche Dokumente, insbesondere die Dogmatische Konstitution LG des II. Vatikanischen Konzils, zitiert. Auffallend und für die Methode der Darstellung charakteristisch ist etwas anderes: die starke Bezugnahme auf die Hl. Schrift. Sie ist in RM noch weit mehr ausgeprägt als in ihren drei Vorgängerencykliken, die sich ebenfalls durch eine ungewöhnlich häufige Zitation der Hl. Schrift auszeichneten. Die Enzyklika stellt sich nach den Worten Kardinal Ratzingers „auf weiten Strecken als eine biblische Meditation dar“. Dabei setzt sie, wie Ratzinger ausführt, „historisch-kritische Auslegung der Bibel voraus, tut aber ihrerseits den nächsten Schritt — den zu einer eigentlich theologischen Interpretation“<sup>6</sup>. Als Grundvoraus-

<sup>5</sup> Vgl. H. GROTE, Ein Advent am Ende des zweiten Jahrtausends? Die Enzyklika „Redemptoris Mater“, „Die Mutter des Erlösers“: MD 37 (1987) 44–46; K. KOCH, I. Marienzyklika und Marianisches Jahr: Una sancta 42 (1987): Redemptoris Mater. Zur Enzyklika von Papst Johannes Paul II. über die selige Jungfrau im Leben der pilgernden Kirche, 223–225.

<sup>6</sup> Maria — Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Mutter des Erlösers“. Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger, Kommentar von Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br. 1987, 107.

setzung einer solchen theologischen Auslegung der Hl. Schrift ist nach Ratzinger zunächst die Überzeugung anzusehen, „daß die Schrift — unbeschadet ihrer vielen menschlichen Autoren und der langen Geschichte ihrer Entstehung — dennoch *ein* Buch, eine in allen Spannungen wirkliche ... Einheit ist“. Theologische Schriftauslegung, wie sie in RM praktiziert wird, heißt also „nicht nur die neben- und gegeneinanderstehenden historischen Autoren hören, sondern die eine Stimme des Ganzen suchen, die innere Identität, die dieses Ganze trägt und verbindet. Wenn eine bloß historische Methode sozusagen den historischen Augenblick des Werdens rein zu destillieren sucht, ihn damit von allem anderen abgrenzt und in seinen Augenblick hinein fixiert, so hebt theologische Auslegung zwar solches Bemühen an seinem Ort nicht auf, überschreitet es aber: Der Augenblick steht eben doch nicht für sich; er ist Teil eines Ganzen, und auch ihn selber verstehe ich erst recht, wo ich ihn aus dem Ganzen und mit dem Ganzen verstehe“<sup>7</sup>.

Mit anderen Worten: Theologische Schriftauslegung heißt „Die Bibel als Einheit lesen“. Eben weil die theologische Schriftauslegung die einzelnen biblischen Aussagen im Kontext der ganzen Bibel, der ganzen Heilsbotschaft zu verstehen sucht, ist ihre Methode nach Ratzinger sehr einfach: „Schrift wird durch Schrift ausgelegt. Schrift legt sich selbst aus.“ Exakt darin sieht Ratzinger das methodische Charakteristikum von RM. Die Enzyklika versucht, die biblischen Texte „ganz in ihrem eigenen Vielklang zu hören und sie so aus ihren inneren Zuordnungen zu begreifen“. Damit ist aber für Ratzinger eo ipso ein zweites Prinzip der theologischen Schriftauslegung gegeben: Die Bibel als Einheit zu lesen, bedeutet immer auch, „sie als Gegenwart zu lesen; in ihr nicht nur Kunde darüber zu suchen, was gewesen ist und was einmal gedacht wurde, sondern Kunde darüber, was wahr *ist*. Auch dies kann nicht unmittelbar Absicht einer streng historischen Auslegung sein“<sup>8</sup>.

Kurz: Die theologische Schriftauslegung, wie sie in RM zur Methode der Darstellung gemacht ist, will die biblischen Einzelaussagen im Kontext der ganzen Heilsbotschaft deuten *und* ihren bleibenden Wahrheitsgehalt, ihre Relevanz für den Menschen heute, in seiner Glaubenssituation, deutlich machen. Für RM bedeutet das konkret: Bei seiner Deutung biblischer Aussagen über Maria tritt der Papst in einen Dialog mit der Bibel. Die entscheidende Frage lautet dabei nicht: Wie ist diese oder jene Aussage über Maria historisch-kritisch zu verstehen und zu bewerten?, sondern: Welche übergreifende Wahrheit spiegelt sich in diesen Einzelaus-

---

<sup>7</sup> RATZINGER, ebd. 108.

<sup>8</sup> RATZINGER, ebd. 108. 109.

sagen wider bzw. unter welche übergreifende Wahrheit lassen sich diese Einzelaussagen subsumieren? Folgerichtig muß das Ziel der Darstellung in der Eruierung dieser übergreifenden Wahrheit über Maria liegen, wie sie die Schrift verkündet, und — gemäß dem zweiten Prinzip der theologischen Schriftauslegung — im Fruchtbarmachen dieser Wahrheit für die Gegenwart. An dieser Methode der Schriftauslegung hat es nach Erscheinen der Enzyklika von protestantischer Seite viel Kritik gegeben<sup>9</sup>. Das wird uns später noch beschäftigen (vgl. C). Doch zunächst sollten wir uns mit zwei zentralen inhaltlichen Aussagen der Enzyklika befassen.

## II. Zentrale Aussagen

### 1. Maria — die exemplarisch Glaubende (vgl. RM 12–19)

Der Glaube Marias steht im Mittelpunkt der Enzyklika. Der Zuruf Elisabeths „Selig, die geglaubt hat, daß sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ“ (Lk 1, 45) wird zum Schlüsselvers für die Mariologie: Von diesem Bibelvers her erschließen sich nach Überzeugung des Papstes Wesen und Weg Marias. Maria ist diejenige, die das Unglaubliche, das der Engel ihr verkündete, geglaubt hat. Die unglaubliche Botschaft, daß sie — die Jungfrau — die Mutter des Gottessohnes werden sollte, hat sie nicht — wie es nur allzu verständlich gewesen wäre — mit Zweifel und Skepsis, sondern mit Glauben beantwortet. Im Augenblick der Verkündigung unterwirft sich Maria Gott mit ihrem Verstand und ihrem Willen, mit ihrer ganzen Person. Der Papst sieht hier eine deutliche Parallele zum Glauben Abrahams: Dem alten, kinderlosen Abraham wird — scheinbar gegen jede Vernunft — verkündigt, daß er der Vater vieler Völker werden wird, und er glaubt dieser Botschaft — gegen alle Vernunft, gegen alle Hoffnung. Ebenso wird der Jungfrau Maria eine völlig unglaubliche Botschaft verkündet: Sie soll die Mutter des Gottessohnes werden. Und auch sie glaubt dieser Botschaft — wider alle Vernunft, wider alle Hoffnung. Diese Parallele läßt sich noch weiter ausbauen. Denn ebenso wie bei Abraham zeigt sich der Gehorsam bei Maria nicht nur im Augenblick der Verkündigung. Der Gehorsam des Glaubens bewährt sich vielmehr auf einem langen, an Enttäuschungen und Prüfungen reichen Weg mit Gott. Die entscheidende Bewährungsprobe ist dort gegeben, wo der Glaube sich als Irrtum zu erweisen droht, weil das Versprechen Gottes, dem dieser Glaube galt, als leere Versprechung

<sup>9</sup> Vgl. z. B. H. GROTE, Heilige Schrift und Heilige Überlieferung am Beispiel der Enzyklika „Redemptoris Mater“, „Die Mutter des Erlösers“: MD 39 (1988) 43–49; DERS. (Anm. 5), 46; R. FRIELING, Luther, Maria und der Papst. Ein Marianisches Jahr und die Ökumene: MD 28 (1987) 134–137, 134 f.

entlarvt zu werden scheint. Bei Abraham ist dies der Augenblick, da er seinen einzigen Sohn, seine einzige Gewähr für die Erfüllung der göttlichen Verheißung, opfern soll. Bei Maria ist es der Augenblick unter dem Kreuz. Die Worte des Engels bei der Verkündigung „Er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden“, und sein Versprechen „Gott, der Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben. Er wird über das Haus Jakob in Ewigkeit herrschen, und seine Herrschaft wird kein Ende haben“ (Lk 1, 32–33), werden hier auf die grausamste Weise verneint.

Und wie bei Abraham, sieht der Papst auch bei Maria unter dem Kreuz ein unbeirrtes Festhalten an Gott und an seiner Verkündigung, einen durchgehaltenen Gehorsam des Glaubens, auch im tiefsten Dunkel des Glaubens<sup>10</sup>. Durch diesen Glauben ist Maria nach den Worten des Papstes „vollkommen mit Christus in seiner Entäußerung verbunden... Dies ist vielleicht die tiefste *kenosis* (...) *des Glaubens* in der Geschichte der Menschen: Durch den Glauben nimmt Maria teil am Tod des Sohnes — an seinem Erlösertod“ (RM 18). Dort, wo der Glaube in seine äußerste Kenose tritt, d. h. im tiefsten Dunkel des Glaubens, ist er also vollständige Teilnahme an der Entäußerung Christi<sup>11</sup>. „Glaube ... ist Kreuzesgemeinschaft.“<sup>12</sup>

Es ist offensichtlich, daß diese Aussagen der Enzyklika auch eine Katechese über den Glauben schlechthin, über das Grundverhältnis des Menschen zu Gott darstellen. Glauben heißt sich fallen lassen, sich überantworten an Gott. Bei Maria ist dieses Sich-fallen-Lassen auch im vollständigen Dunkel der Unerforschlichkeit von Gottes Ratschluß in vorbildlicher, ja urbildlicher Weise verwirklicht. Sie wird so zum Vor- und Urbild des glaubenden Menschen schlechthin. Dieser exemplarische Glaube Marias spielt auch in der zweiten zentralen Aussage eine wichtige Rolle.

## 2. Maria — Mutter und Mittlerin (vgl. RM 20–24; 38–47 et passim)

### a) Die „neue Mutterschaft“ Marias

Als Ausgangspunkt für die Darstellung Marias als Mutter und für die Erläuterung ihrer Mutterschaft wählt der Papst Lk 11, 27–28<sup>13</sup>. Auf den

<sup>10</sup> Vgl. RM 18: „Wie groß, wie heroisch ist somit der *Gehorsam des Glaubens*, den Maria angesichts dieser ‚unergründlichen Entscheidungen‘ Gottes zeigt.“

<sup>11</sup> Vgl. RATZINGER (Anm. 6), 117 (mit Bezug auf Phil 2, 5–8).

<sup>12</sup> RATZINGER, ebd. 118.

<sup>13</sup> „Als er das sagte, rief eine Frau aus der Menge ihm zu: Selig, die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat. Er aber erwiderte: Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen.“



ersten Blick scheint es so, als sei die Antwort Jesu eine Zurückweisung der Seligpreisung Marias durch die Frau aus der Menge und ein biblisches Argument *gegen* die Marienverehrung. Dies gilt um so mehr, da sie, wie auch der Papst feststellt, in einer Reihe mit einer anderen, ebenfalls bei den Synoptikern überlieferten Äußerung Jesu steht. So antwortet Jesus, als man ihm meldet, daß seine Mutter und seine Brüder ihn sprechen wollen: „Meine Mutter und meine Brüder sind die, die das Wort Gottes hören und danach handeln“ (Lk 8, 19—21; Mk 3, 31—35; Mt 12, 46—50). Doch an diesen Stellen kommt, wie Johannes Paul II. unterstreicht, keineswegs eine Zurückweisung Marias durch Jesus zum Ausdruck. Hier soll etwas anderes gesagt werden: Im Lichte des Reiches Gottes, das Jesus verkündet, erhält alles Menschliche, erhalten auch alle menschlichen Bindungen eine neue Dimension. „Muttersein“ meint — ebenso wie „Brudersein“ — nicht mehr „die Bindung dem Fleische nach“, also die biologische Beziehung. Muttersein bedeutet vielmehr: Die erste sein unter denen, die das Wort Gottes hören und danach handeln. Gerade Lukas aber, der auch die scheinbare Zurückweisung der Seligpreisung Marias überliefert, hat mit seinem Bericht über die Verkündigung Maria als urbildliche Hörerin des Wortes, als exemplarisch Glaubende dargestellt. Das aber bedeutet in der Auslegung des Papstes, daß die Antwort Jesu „Selig vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen“, eben keine Zurückweisung der Seligpreisung Marias darstellt. Im Gegenteil: Gerade Maria, die jenen Glauben, den Jesus selig preist, urbildlich verwirklicht, ist selig zu nennen. Selig ist Maria eben nicht nur, weil sie die leibliche Mutter Jesu ist, sondern vielmehr und eigentlich, „weil sie schon im Augenblick der Verkündigung das Wort Gottes angenommen hat, weil sie ihm geglaubt hat . . . und es mit ihrem ganzen Leben verwirklichte“ (RM 20). Anders gesagt: Selig ist Maria nicht nur, weil sie „Mutter dem Fleische nach“, sondern auch, weil sie „Mutter dem Geiste nach“ ist. Diese „neue Mutterschaft“ dem Geiste nach ist bei Maria von Anfang an, d. h. von dem Augenblick an, da sie der Botschaft des Engels glaubt, zumindest im Ansatz vorhanden. Sie entfaltet und vervollkommenet sich auf ihrem Pilgerweg des Glaubens. Auf dem Hintergrund dieser neuen geistlichen Dimension der Mutterschaft muß ein weiterer Gesichtspunkt gesehen werden, der in der Enzyklika eine wichtige Stellung einnimmt: die Lehre von der Mittlerschaft Marias.

## b) Die Mittlerschaft Marias

Die Lehre von der Mittlerschaft Marias wird in der Enzyklika in einer sehr ausführlichen Weise entfaltet. Dabei betont der Papst immer wieder, daß die Mittlerschaft Marias nicht in Konkurrenz zur Mittlerschaft Christi

tritt. Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Aber diese einzige Mittlerschaft Christi ist nicht exklusiv, sondern inklusiv zu verstehen<sup>14</sup>. Es gibt Formen der Teilhabe an dieser Mittlerschaft. Für jeden Menschen ist in der Gemeinschaft mit Christus eine solche Teilhabe möglich. Diese kreatürliche Mitwirkung an der Mittlerschaft Christi darf aber nicht im Sinne einer selbständigen Mittlerschaft verstanden werden. Sie ist vielmehr nur als Teilhabe an der einzigen Mittlerschaft Christi. Auf dieser Basis muß grundsätzlich auch die Mittlerschaft Marias gesehen werden. Aber hier geht der Papst einen Schritt weiter: Die Mitwirkung Marias im Heilsgeschehen liegt zwar auf der Ebene der kreatürlichen Mitwirkung, doch sie hat den Charakter des Außerordentlichen; „sie reicht“, wie Ratzinger in seinem Kommentar ausführt, „über die in der Gemeinschaft der Heiligen grundsätzlich jedem Menschen mögliche Weise der Vermittlung in einer einzigartigen Weise hinaus“<sup>15</sup>.

Worin aber besteht das Besondere, das Einzigartige der Mittlerschaft Marias? Die Antwort, die in der Enzyklika gegeben wird, lautet: Das Einzigartige der Mittlerschaft Marias besteht darin, daß sie mütterliche Vermittlung ist! Auch die Mittlerschaft Marias ist keine selbständige Mittlerschaft, sondern — wie jede kreatürliche Mittlerschaft — eine bloß teilhabende. Sofern sie aber aus der Mutterschaft Marias erwächst, unterscheidet sie sich von der Mittlerschaft aller anderen Menschen (vgl. RM 38). Dieser enge Zusammenhang zwischen der Mutterschaft und der Mittlerschaft Marias wird für den Papst bereits zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu, bei der Hochzeit zu Kana, erkennbar. Während im Bericht des Lukas über die Seligpreisung Marias durch die Frau aus der Menge der biologischen Mutterschaft gegenübergestellt wurde, was Mutterschaft in der Dimension des Reichen Gottes sein soll, zeichnet sich nach Überzeugung des Papstes in dieser Perikope des Johannesevangeliums deutlich ab, was sich konkret als neue Mutterschaft Marias erweist: ihre Hinwendung zu den Bedürfnissen und Nöten der Menschen. „Maria stellt sich zwischen ihren Sohn und die Menschen in der Situation ihrer Entbehrungen, Bedürfnisse und Leiden.“ „Sie stellt sich ‚dazwischen‘, d. h. sie macht die Mittlerin, nicht wie eine Fremde, sondern in ihrer Stellung als Mutter, und ist sich bewußt, daß sie als solche dem Sohn die Nöte der Menschen vortragen kann, ja sogar das ‚Recht‘ dazu hat. Ihre Vermittlung hat also den Charakter einer Fürsprache: Maria ‚spricht für‘ die Menschen“ (RM 21).

Umgekehrt ist sie zugleich Sprecherin für den Willen des Sohnes. Das wird darin deutlich, daß Maria den Dienern trotz der scheinbaren

<sup>14</sup> Vgl. RATZINGER (Anm. 6.), 121.

<sup>15</sup> RATZINGER, ebd. 121 f.

Zurückweisung durch Jesus befiehlt: „Was er euch sagt, das tut!“ Damit erweist sich Maria als „Wegweiserin zu jenen Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit sich die erlösende Macht des Messias offenbaren kann“ (ebd.). In ihrer Stellung als Mutter Jesu — aus dem Fleische *und* dem Geiste nach — übernimmt sie eine Vermittlerrolle zwischen den Menschen und ihrem Sohn. Damit wird bereits in Kana deutlich, daß die Mutterschaft Marias die „erste und grundlegende Dimension“ (RM 39) ihrer Mittlerschaft ist. Ihre Mittlerschaft ist mütterliche Vermittlung. Diese mütterliche Vermittlung dauert, wie Johannes Paul II. v. a. im dritten Teil der Enzyklika ausführt, in der Kirche fort.

### c) Maria — Mutter der Kirche

Als besonders deutlichen Hinweis auf die Fortdauer der mütterlichen Vermittlung Marias in der Kirche betrachtet der Papst Joh 19, 25—27: Unter dem Kreuz, in der unmittelbaren Reichweite des Ostergeheimnisses, das alle Menschen und jeden einzelnen Menschen umfaßt, wird Maria von Jesus allen Menschen als Mutter gegeben<sup>16</sup>. Dabei steht der Lieblingsjünger Johannes stellvertretend für alle Menschen, nicht zuletzt aber auch stellvertretend für die Kirche, die durch ihn „symbolisiert und dargestellt wird“ (RM 24). Aus dem Wort Jesu „Frau, siehe, dein Sohn“, ergibt sich daher auch, daß die Mutterschaft Marias sich in der Kirche und durch die Kirche fortsetzt. Dies sieht der Papst dadurch unterstrichen, daß Maria in der Geburtsstunde der Kirche, an Pfingsten, im Abendmahlssaal gemeinsam mit den Jüngern um die Gabe des Hl. Geistes betet: Für ihn besteht eine klare Entsprechung zwischen Maria im Abendmahlssaal und Maria in Nazareth. Wie sie in Nazareth den Hl. Geist empfangt, so empfängt sie auch im Abendmahlssaal gemeinsam mit der Kirche den Hl. Geist. Wie sie dort im Geheimnis Christi als Mutter dem Geiste nach gegenwärtig war, so ist sie auch hier im Geheimnis der Kirche als Mutter dem Geiste nach gegenwärtig: „Maria, die sich von Anfang an vorbehaltlos der Person und dem Werk des Sohnes zur Verfügung gestellt hatte, mußte diese ihre mütterliche Hingabe von Beginn an auch der Kirche zuwenden“, die „entstehende Kirche war ja die Frucht des Kreuzes und der Auferstehung ihres Sohnes... Nach dem Weggehen des Sohnes besteht ihre Mutterschaft in der Kirche fort als *mütterliche Vermittlung*“, stellt der Papst fest (RM 40). Maria ist „*Mutter der Kirche*“ (RM 47). Damit findet in RM auf Maria ein Titel Anwendung, den die Väter des II. Vaticanums in das

<sup>16</sup> Vgl. RM 45: „Die Mutterschaft ... Marias ist ein *Geschenk, das Christus persönlich jedem Menschen macht.*“

Marienskapitel der Dogmatischen Konstitution LG nicht aufgenommen hatten.

## B. Die Enzyklika RM und das 8. Kapitel der Dogmatischen Konstitution LG — ein Vergleich

Gegenstand der Auseinandersetzungen, die die Entstehung des marianischen Schemas auf dem II. Vatikanischen Konzil begleiteten, war auch die Frage, welchen Titel das Kapitel über Maria haben sollte. In der ursprünglichen Vorlage für die erste Sitzungsperiode lautete der Titel: „Über die selige Jungfrau Maria, die Mutter Gottes und die Mutter der Menschen.“ Als das umgearbeitete Schema in der zweiten Sitzungsperiode erneut vorgelegt wurde, war der Titel geändert worden. Nun hieß er: „Über die selige Jungfrau Maria, die Mutter der Kirche.“ Wie die Diskussion zeigte, schieden sich an dem Titel „Mutter der Kirche“ auf dem Konzil die Geister<sup>17</sup>. Immerhin votierten bei der Abstimmung am 24. Oktober 1964 von 521 Placet-Stimmen noch 24 für die Aufnahme der Bezeichnung „Mutter der Kirche“ in die Überschrift des Schemas. Die unterlegene Konzilsminderheit konnte sich mit dem Wegfall des Titels wohl nur schwer abfinden. Papst Paul VI. versuchte, einen gewissen Ausgleich zu schaffen, indem er in seiner Schlußansprache am Ende der dritten Sitzungsperiode den Titel „Mutter der Kirche“ ausdrücklich proklamierte<sup>18</sup>.

Worum aber ging es überhaupt bei dieser Auseinandersetzung? Die Konzilsväter waren sich völlig einig darüber, daß Maria die geistliche Mutter der Gläubigen ist. Warum also konnten sie sich nicht auch auf den Titel „Mutter der Kirche“ verständigen? Die Konzilsmehrheit war überzeugt, daß gewichtige Gründe gegen die Aufnahme dieses Titels sprachen: Der Titel „Mutter der Kirche“ für Maria ist nicht sehr alt. Er begegnet erstmals in einem Werk, das um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert, wahrscheinlich durch Berengar von Tours, abgefaßt wurde. Dort wird Maria als Mutter der Kirche bezeichnet, „da sie den geboren hat, der das Haupt der Kirche ist“. In demselben Werk wird Maria aber auch als Tochter der Kirche bezeichnet, „da sie das größte Glied der Kirche ist“ (PL 17, 876 CD). Der Verfasser hatte also offenbar nicht die Absicht, die Bezeichnung „Mutter der Kirche“ als adäquate Aussage über Maria einzuführen. Im 13. Jahrhundert begegnet in einem anonymen Werk ebenfalls die Bezeichnung „Mutter der Kirche“. Hier wird aber die

<sup>17</sup> Vgl. hierzu: O. SEMMELROTH, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution „Über die Kirche“: LthK, Erg. bd. I, 326—345, 338—340.

<sup>18</sup> Wie BEINERT (Anm. 2), 99 feststellt, gelang es damit, dem immer wieder aufflackernden Streit die Spitze zu nehmen.



Mutter-Kind-Beziehung zwischen Maria und der Kirche ausdrücklich als eine wechselseitige verstanden: „Es ist also die Kirche die Mutter Mariens, und Maria ist die Mutter der Kirche.“<sup>19</sup>

Noch etwas anderes stimmte die Mehrheit der Konzilsväter bedenklich: Wenn man Maria als „Mutter der Kirche“ bezeichnet, wie versteht man dann „Kirche“? Dem katholischen Kirchenbegriff entspricht es, die Kirche in der den einzelnen vorgegebenen Heilsgemeinschaft zu sehen, während für die Kirchen der Reformation die Kirche eher die Summe der vielen einzelnen ist. Wenn die Kirche aber die den einzelnen vorgegebene Heilsgemeinschaft ist, dann ist die *Kirche* die geistliche Mutter, und die Gläubigen sind ihre Kinder. Wollte man nun auf diesem Hintergrund Maria als „Mutter der Kirche“ bezeichnen, müßte das, so meinte ein Konzilsvater etwas sarkastisch, bedeuten, daß sie die Großmutter der einzelnen Gläubigen wäre<sup>20</sup>. An dieser bewußt überzogenen Bemerkung läßt sich leicht ablesen, warum die Mehrheit der Konzilsväter den Titel „Mutter der Kirche“ als problematisch empfand: Man hatte Zweifel, ob dieser Titel auf dem Hintergrund des genuin katholischen Kirchenverständnisses korrekt angewandt und richtig verstanden werden konnte. Natürlich war man sich bewußt, daß es auch für katholisches Verständnis nicht schlechthin unmöglich ist, unter „Kirche“ *auch* die Sammlung der vielen einzelnen zu verstehen und dann auf dieser Basis und aufgrund der gemeinsamen Überzeugung von der geistlichen Mutterschaft Marias von Maria als „Mutter der Kirche“ zu sprechen. Die Mehrheit war aber der Meinung, daß im Interesse einer größeren Korrektheit auf diesen Titel verzichtet werden sollte.

In RM wird der Titel „Mutter der Kirche“ nun unter Berufung auf die Proklamation durch Paul VI. (vgl. RM 47) ausdrücklich gebraucht. Während Gerhard Voss darin den Versuch sieht, gegen ein rein soziologisches Verständnis von Kirche den Geheimnischarakter der Kirche zu unterstreichen und deutlich zu machen, „daß Christus nur dann in seiner Kirche lebt, wenn er konkret in den einzelnen Gläubigen lebt“<sup>21</sup>, formuliert Leo Scheffczyk die Aussageabsicht der Enzyklika wesentlich prägnanter: „Es ist damit von Maria nichts Geringeres gesagt, als daß sie die Kirche im ganzen virtuell, im Haupte Christi hervorbrachte, und daß sie jetzt aktuell die Glieder Christi kraft der Gnade des Hauptes, die sie selbst in Fülle besitzt

---

<sup>19</sup> J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense* III, 130 f. Zitiert nach: SEMMELROTH (Anm. 17.), 339.

<sup>20</sup> Vgl. SEMMELROTH, ebd. 340.

<sup>21</sup> G. VOSS, „IV. Marianische Spiritualität“: Intention und Abgrenzung: *Una sancta* (Anm. 5), 231–238, 234.



(...), in geheimnisvoller Weise, aber durchaus wirklich mit hervorbringt und mitgestaltet.“<sup>22</sup>

„Mutter der Kirche“ wäre Maria demnach nicht nur, weil sie Mutter des Hauptes, Mutter Christi, ist, sondern auch, insofern sie kraft ihrer mütterlichen Vermittlung, wie es auch in der Enzyklika heißt, „bei der Geburt und Erziehung der Söhne und Töchter der Kirche“ mitwirkt (RM 44). Kurz: Maria ist Mutter der Kirche nicht zuletzt, sofern sie Mittlerin ist. Der Titel „Mutter der Kirche“ wird also in der Enzyklika in engem Zusammenhang gesehen mit dem Titel „Mittlerin“, bei dem sich das Konzil ebenfalls größte Zurückhaltung auferlegt hatte. Der Titel „Mittlerin“ wird in LG nur unter anderen traditionellen Anrufungen Marias aufgezählt. Die Mittlerschaft oder geistliche Mutterschaft Marias wird in zwei Elementen erklärt. Das eine Element ist „die geschichtliche, objektive und existentielle Verbindung Marias mit dem Heilswerk Christi, die ihrer Mutterschaft den Charakter der Gefährtinnenschaft gibt“, das andere Element ist die „Fortdauer ihrer fürsorgenden geistlichen Mutterschaft für alle, die vom Wirken Christi betroffen sind, jenseits der Geschichte“<sup>23</sup>. Das Konzil verzichtete aber auf die theologische Verknüpfung der beiden Elemente. Es erklärte nicht, wie sich die fortdauernde Mittlerschaft Marias zu ihrer objektiven Verbindung mit dem Heilswerk verhält. Otto Semmelroth macht in seinem Kommentar zu LG die Fragestellung deutlich, der sich die nachkonziliare Diskussion dadurch gegenüber sah: „Man hat sich ... vor zwei Einseitigkeiten zu hüten. Mariens mittlerisches Wirken darf einerseits nicht einzig darin gesehen werden, daß sie damals den zur Menschwerdung kommenden Sohn in die Geschichte hinein empfangen hat und ihrem Jawort bis zum Kreuzestod des Sohnes treu geblieben ist ... Andererseits (sic!) wird man sich aber die Fortdauer dieses mittlerischen Wirkens nicht nach Art einer wesensgleichen Fortsetzung dessen, was sie auf Erden getan hat, auf einer höheren Ebene in neuen, nach Art des geschichtlichen Handelns gesetzten Handlungen vorstellen dürfen“ (ebd.). Diese vom Konzil offengelassene Frage, wie die objektive Verbindung Marias zum Heilswerk und ihre fortdauernde Mittlerschaft theologisch zusammengedacht werden sollen, wird nun in RM eindeutig beantwortet. „Bezeichnenderweise ist das Mitwirken Marias als Mutter des Herrn in der objektiven Erlösung (als ‚Gefährtin des Erlösers‘) sofort verbunden und in eins gefaßt mit ihrem Wirken bei der sog. subjektiven Erlösung, d. h. bei der Begnadung des einzelnen Menschen ... Die Mutterschaft Marias in

<sup>22</sup> L. SCHEFFZCYK; Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater“: Marianum 51 (1989) 85–109, 106.

<sup>23</sup> SEMMELROTH (Anm. 17), 337.

bezug auf Christus ist also schon verschränkt mit dem mütterlichen Dasein für die Menschen. Beides aber ist ein tathaftes, wirksames Geschehen, das Mitwirken Marias an der Erlösung in allen ihren Stadien.<sup>24</sup>

Es ist demnach nicht zu leugnen, daß in RM einige Akzente anders gesetzt werden als in LG. Dabei handelt es sich nicht um Nebensächlichkeiten, sondern, wie gerade die Lehre von der Mittlerschaft Marias zeigt, um Fragen, die im Gespräch mit den Kirchen der Reformation durchaus von Bedeutung sind. Trotzdem ist der Vorwurf, Johannes Paul II. verlasse in RM „den Boden des II. Vaticanums“<sup>25</sup>, nicht berechtigt. Die sachlichen Übereinstimmungen zwischen RM und LG sind klar und eindeutig. Sie werden durch die überaus häufige Zitation von LG indiziert und brauchen nicht im einzelnen erörtert zu werden. Hervorzuheben ist aber beispielsweise, daß RM mit der in dieser starken Akzentsetzung neuen Betonung des Glaubens Marias als Schlüssel für die Mariologie einen zentralen Gedanken aus LG aufgreift und in einer die Mariologie bereichernden Weise entfaltet. Die vom II. Vatikanum neu herausgestellte Lehre von Maria als Urbild der Kirche wird in RM ebenfalls wieder ausdrücklich dargelegt (vgl. RM 42–47). Auch der Vorwurf, RM ver helfe der maximalistisch orientierten Konzilsminderheit nun doch noch zu einem späten Sieg, könnte wohl nicht hinreichend begründet werden. Ebenso wie schon LG vermeidet auch RM jene Titel, die diese Minderheit gerne festgeschrieben gesehen hätte, wie „Miterlöserin“ und „Mittlerin aller Gnaden“. Alles in allem gesehen wird in RM anscheinend eine mariologische Linie verfolgt, die bemüht ist, den in LG zum Ausdruck kommenden „mariologischen Kompromiß“ in den größeren Kontext der vorkonziliaren Theologie zu stellen. Wobei dieser Versuch wieder vor dem Horizont des grundsätzlichen Strebens nach einer Synthese zwischen konziliarer und vorkonziliarer Theologie bzw. Mariologie zu sehen sein dürfte<sup>26</sup>. Ob diese Zielsetzung dem ausdrücklich hervorgehobenen ökumenischen Anliegen der Enzyklika<sup>27</sup> entgegenkommt oder es — zumindest im Hinblick auf die reformatorischen Kirchen — eher erschwert, ist eine andere Frage. In der

<sup>24</sup> SCHEFFCZYK (Anm. 22), 106.

<sup>25</sup> So mit Bezug auf die Lehre von Maria als „Mutter der Kirche“ H. GORSKI, Die Enzyklika Redemptoris Mater aus lutherischer Sicht: Lebendiges Zeugnis 43 (1988) 16–30, 27.

<sup>26</sup> In diesem Sinne auch: W. BEINERT, Maria — Impulse für die Kirche? Überlegungen aus Anlaß der Enzyklika „Redemptoris Mater“ von Papst Johannes Paul II.: ThPQ 136 (1988) 107–118, 110. Beinert weist ebd. darauf hin, daß das Konzil sich nicht als Stunde Null der Kirche verstanden habe, sondern sich auf den Spuren der vorangegangenen konziliaren Äußerungen habe bewegen wollen.

<sup>27</sup> Vg. RM 29; 30, sowie mit Blick auf die Kirchen des christlichen Orients RM 31–34; 50.

Resonanz, die die Enzyklika in der katholischen und evangelischen Fachliteratur gefunden hat, spiegelt sich diese Problematik wider.

### C. Die Enzyklika RM im Urteil katholischer und evangelischer Theologen

Die Aufnahme der Enzyklika auf katholischer Seite kann als „verhalten positiv“ bezeichnet werden. Es gibt zwar hier und da kritische Untertöne, man hütet sich in der Regel vor Überschwang, aber es fehlt auch nicht an Lob<sup>28</sup>. Etwas anders sieht es auf evangelischer Seite aus: Zwar gibt es auch hier manch wohlwollenden Kommentar<sup>29</sup>, aber die Kritik überwiegt. Sie bleibt allerdings meist eher maßvoll. Über die grundsätzliche Bewertung der Enzyklika, nicht zuletzt im Hinblick auf das ökumenische Gespräch, besteht bei den Kritikern offenbar keine Übereinstimmung. Während etwa der evangelische Theologe Horst Gorski das ökumenische Bemühen des Papstes durchaus anerkennt, neben allen Differenzen auch Gemeinsamkeiten feststellen zu können glaubt und zu bedenken gibt, ob die *Intention* der katholischen Marienlehre und die *Intention* der lutherischen Theologie einander unbedingt ausschließen<sup>30</sup>, kommen andere evangelische Kommentatoren zu einem weit negativeren Urteil. So hat beispielsweise Reinhard Frieling in seinem Vortrag „Luther, Maria und der Papst“ hinreichend deutlich gemacht, daß die katholische Marienlehre, wie sie in RM zum Ausdruck kommt, seiner Meinung nach mit der evangelischen Position grundsätzlich unvereinbar ist<sup>31</sup>. Einen Kontrapunkt dazu stellt die optimistische Sicht Hans Urs von Balthasars dar. Er fragt in seinem Kommentar zu RM: „... führt die Enzyklika nicht ... im Verborgenen einen leidenschaftlichen Dialog mit Luther?“, und sieht deutliche Übereinstimmungen zwischen dem Magnificat-Kommentar Luthers und dem Magnificat-Kommentar des Papstes in RM<sup>32</sup>. Was die Kritik evangelischer Kommentatoren zu RM im einzelnen angeht, so ist zwischen einer Kritik an bestimmten mariologischen Aussagen und einer grundsätzlichen Infragestellung der in der Enzyklika angewandten Methode zu unterscheiden.

Die meditativ-assoziative Bibelauslegung, die Johannes Paul II. in der Enzyklika praktiziert, bedeutet nach Einschätzung Reinhard Frielings, daß

<sup>28</sup> Vgl. z. B. F. COURTH, Ökumenische Impulse der Enzyklika Redemptoris Mater: Lebendiges Zeugnis 43 (1988) 5–15; L. SCHEFFCZYK (Anm. 22), H. U. v. BALTHASAR (Anm. 6).

<sup>29</sup> Vgl. GORSKI (Anm. 25).

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 21–25.

<sup>31</sup> Vgl. FRIELING (Anm. 9). Zu den Aussagen Frielings nimmt L. SCHEFFCZYK, Marianisches Jahr—Marienenzyklika—Marienweihe—Ökumene: Klerusblatt 68 (1988) 212–214, 214 kritisch Stellung. Allerdings gibt Scheffczyk die Ausführungen Frielings teilweise nicht korrekt wieder, was der Intention seiner Darstellung sehr hinderlich ist.

<sup>32</sup> Vgl. BALTHASAR (Anm. 6), 135.

„die historisch-kritische Auslegung der Bibel durch eine theologisch-meditative Auslegung überboten und vom katholischen Dogma her mehr in die Bibel hinein- als herausgelesen wird“<sup>33</sup>. Der Vorwurf läßt sich auch prägnanter formulieren: Eisegese statt Exegese!

Auf katholischer Seite befaßt man sich mit der Methode der Schriftauslegung in RM meist nur konstatierend. Eine Ausnahme sind die detaillierten Darlegungen Ratzingers<sup>34</sup>. Wenn die Methode der Schriftauslegung auf katholischer Seite vereinzelt sogar ausdrücklich begrüßt wird, weil nun endlich auf die Analyse die Synthese folge und so der Eindruck von einer „doppelten Wahrheit“, einer wissenschaftlichen und einer eigentlich theologischen, vermieden werde, muß die Frage erlaubt sein, ob es so etwas wie ein Defizit der historisch-kritischen Bibelauslegung bzw. ihrer Anwendung gibt<sup>35</sup>. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Die historisch-kritische Methode ist unverzichtbar, und Heiner Grote hat recht, wenn er schreibt, daß die historisch-kritische Methode zu einem Meisterhandwerk geworden ist, außerhalb dessen es nur noch Heimwerker gibt<sup>36</sup>. Doch ein Handwerksmeister, der zwar die Baumaterialien herbeiträgt und den Bauplan erläutert, den Bauherrn aber dann damit alleine läßt, wird in den Augen dieses Bauherrn jedem Heimwerker unterlegen sein, der ihm sein Haus schlüsselfertig erstellt — und sei es auch in Leichtbauweise! Wenn sich wirklich alle Exegeten bewußt sind, daß bei aller notwendigen historisch-kritischen Analyse von Schriftstellen immer auch deren Bezug zum Kontext des Glaubens deutlich gemacht werden muß — denn hier wird das Handwerk zur Theologie —, woher kommt dann dieses Defizit, das von Gläubigen immer wieder artikuliert wird? Stößt die meditativ-theologische Schriftauslegung von RM nicht exakt in dieses Defizit hinein? Liegt hier nicht eine Herausforderung für die historisch-kritische Methode bzw. ihre Vertreter?

Die *inhaltlichen* Probleme, die die Enzyklika für evangelische Christen aufwirft, faßt Horst Gorski folgendermaßen zusammen: „Es gibt eine Mittlerschaft Marias; sie ist der Christi untergeordnet. Maria ist auf ganz persönliche Weise in diese Mittlerschaft eingetreten. Sie hat als erste die Auswirkungen des Heils erfahren. Sie war voll der Gnade und, so kann man hinzufügen, ist als erste in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen worden... So kann Maria sogar an der Herrschaft ihres Sohnes teilnehmen, wie unter dem Kreuz an seinem Erlösertod.“<sup>37</sup>

<sup>33</sup> FRIELING (Anm. 9), 135. So auch der Grundtenor bei GROTE (Anm. 9).

<sup>34</sup> Vgl. RATZINGER (Anm. 6), 107–110.

<sup>35</sup> Vgl. K. KERTELGE, Maria im NT. Schriftgebrauch und Schriftauslegung in der Enzyklika RM: KNA-ÖI, 16. September 1987 Nr. 38, 5–8. Zgl.: KIBI 68 (1988) 87–89.

<sup>36</sup> Vgl. GROTE (Anm. 9), 48.

<sup>37</sup> GORSKI (Anm. 25), 24 mit Bezug auf RM 39.



Zwei der von Gorski angeführten Aussagen werden bei den evangelischen Kommentatoren immer wieder kritisch reflektiert: Die Lehre von der Teilnahme Marias am Erlösertod Christi, wobei besonders kritisiert wird, daß in der Enzyklika von einer Kenosis des Glaubens auf seiten Marias die Rede ist, und — was nicht überrascht — die Lehre von der Mittlerschaft Marias. Mit der in der Enzyklika immer wieder betonten „mütterlichen Vermittlung“ wird Maria nach dem Urteil Reinhard Frielings etwas zugeschrieben, was die christliche Tradition sonst allein dem Wirken des Hl. Geistes zuschreibt<sup>38</sup>. Die Lehre von der mütterlichen Vermittlung suggeriere, so urteilt Ulrich Wilckens, eine Entsprechung zwischen Maria und dem johanneischen Parakleten<sup>39</sup>. Damit ist ausgesprochen<sup>40</sup> oder unausgesprochen<sup>41</sup> auch ein anderer Vorwurf verbunden: Die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi werde verdunkelt. Katholischerseits wird demgegenüber zu Recht betont, daß die Enzyklika gerade diese Einzigkeit der Mittlerschaft Christi immer wieder herausstellt<sup>42</sup>. Die katholische Kirche will die Mitwirkung Marias bei der Erlösung nicht im Sinne einer Gleichstellung der Wirksamkeit Marias mit der Erlösertätigkeit Christi verstanden wissen. Nicht umsonst vermeidet der Papst in der Enzyklika den Titel „*corredemptrix*“, der leicht mißverstanden werden könnte<sup>43</sup>. Auch der Titel „Mittlerin“ begegnet nur am Rande. Die Enzyklika zeigt Maria zudem als Empfängerin des Hl. Geistes<sup>44</sup>, stellt sie also keineswegs mit dem Hl. Geist auf eine Ebene. Eine hermeneutischer Gesichtspunkt ist bei der Rede von der Mittlerschaft Marias ebenfalls zu bedenken: Auch hier gilt der Analogiesatz des IV. Laterankonzils, „daß zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit bemerkt werden kann, ohne daß zwischen ihnen eine noch größere Unähnlichkeit bemerkt werden müßte“ (DS 806). Die Mittlerschaft Marias, die ja grundsätzlich auf der Ebene der geschöpflichen Mitwirkung liegt, ist der Mittlerschaft Christi demzufolge mehr unähnlich als ähnlich. Manche evangelische Autoren meinen aber, daß zentrale Aussagen der Enzyklika über den Rahmen einer Analogia fidei hinausgehen<sup>45</sup>. In diesen Zusammenhang gehört auch, daß die Anrufung Marias immer noch als eine Art „ökumenischer Grenzpfahl“ empfunden zu werden scheint<sup>46</sup>. Für evangelisches Verständnis weniger

<sup>38</sup> FRIELING (Anm. 9), 136.

<sup>39</sup> U. WILCKENS, II. Evangelische Zustimmung und Kritik: *Una sancta* (Anm. 5), 226–230, 230.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 228.

<sup>41</sup> Vgl. etwa FRIELING (Anm. 9), 136.

<sup>42</sup> So z. B. deutlich bei RATZINGER (Anm. 6), 121. Vgl. RM 38; 39; 40; 41 u. ö.

<sup>43</sup> Vgl. auch RATZINGER, ebd. 113.

<sup>44</sup> Vgl. zum Beispiel RM 26.

<sup>45</sup> Vgl. WILCKENS (Anm. 39), 228; GROTE (Anm. 9), 46 f.



problematisch dürfte die Darstellung Marias als Paradigma des Glaubens und der Glaubenden sein. Auch für evangelische Christen ist es offenbar möglich, Maria als Ur- und Vorbild des Glaubens zu ehren<sup>47</sup>.

Auch die Maria-Abraham-Parallele scheint auf eine gewisse Akzeptanz zu stoßen<sup>48</sup>. Trotzdem wird man auch hier bestenfalls einen katholisch-evangelischen Minimalkonsens konstatieren können. Ist der Papst also mit seiner „ausgesprochen ökumenischen Absicht“, die ihm Hans Urs von Balthasar bescheinigt<sup>49</sup> und die in der Enzyklika auch mehrfach zum Ausdruck gebracht wird<sup>50</sup>, letztlich gescheitert? Ist die Enzyklika im Hinblick auf das ökumenische Gespräch mit den Kirchen der Reformation eher ein Rückschritt als ein Fortschritt? Auf evangelischer Seite überwiegt auch dort, wo das ökumenische Bemühen des Papstes ausdrücklich anerkannt wird<sup>51</sup>, die kritische Distanz. Man ist zwar durchaus bereit, Gemeinsamkeiten zu sehen<sup>52</sup>, glaubt aber grundlegende Differenzen durch die Enzyklika aufs neue betont und herausgestellt. Ein wichtiger Vorwurf lautet: Die Enzyklika ist ein weiterer Schritt auf dem 1854 eingeleiteten Weg zu einer immer zentraleren und umfassenderen ekklesiologischen Bedeutung der Mariologie<sup>53</sup>. Kurz: Die Enzyklika verkündet eine mariologische Ekklesiologie und kehrt damit im Grunde die Akzentsetzung des II. Vaticanums um. Wohl auch deshalb erscheint es evangelischen Autoren unmöglich, dem Aufruf des Papstes, gemeinsam zu Maria als Mutter der Einheit aufzuschauen, Folge zu leisten<sup>54</sup>.

Zweifellos: Die Enzyklika betont den traditionellen katholischen Standpunkt. Ja, sie geht, wenn man der Interpretation von Balthasars folgt, im Hinblick auf das in LG Gesagte ein paar Schritte weiter, „und zwar nicht zögernde und in verschiedene Richtungen weisende Schritte, sondern solche, die aus einer vertiefenden Meditation des vom Konzil Gesagten getan werden“.<sup>55</sup> Um es mit Wolfgang Beinert zu sagen: „Die Theologie des Konzils wird aufgenommen, aber sie wird nicht so sehr weitergeführt als vertieft.“<sup>56</sup> Von der evangelischen Seite mag dies als Rückschritt oder

---

<sup>46</sup> Vgl. dazu: COURTH (Anm. 3); FRIELING (Anm. 9), 137.

<sup>47</sup> So der Tenor bei WILCKENS (Anm. 39), 227; vgl. auch GROTE (Anm. 9), 45.

<sup>48</sup> Vgl. auch hierzu GROTE, ebd.

<sup>49</sup> BALTHASAR (Anm. 6), 135.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Anm. 27.

<sup>51</sup> Vgl. GORSKI (Anm. 25), 16 f.

<sup>52</sup> Vgl. WILCKENS (Anm. 39), 227–230.

<sup>53</sup> Vgl. WILCKENS, ebd. 226.

<sup>54</sup> Vgl. WILCKENS, ebd. 227; FRIELING (Anm. 9), 137.

<sup>55</sup> BALTHASAR (Anm. 6), 130.

<sup>56</sup> BEINERT (Anm. 26), 109.

zumindest als Stagnation empfunden werden<sup>57</sup>. Katholische Autoren sehen darin eher eine Bestätigung der ökumenischen Direktive, daß jede Konfession zunächst in die eigene Tiefe meditieren muß, um dort dem Partner zu begegnen<sup>58</sup>. Einigkeit besteht aber darüber, daß das ökumenische Gespräch weitergehen muß. Jede Seite bescheinigt der anderen Gesprächsbereitschaft. Jede Seite ist bemüht, Gemeinsamkeiten zu betonen<sup>59</sup>. Es fehlt auch nicht an Versuchen, aus RM konkrete Impulse für das weitere ökumenische Gespräch abzuleiten<sup>60</sup>. Fortschritte sind aber, fünf Jahre nach Erscheinen der Enzyklika, nicht erkennbar. De facto dürften daher von RM keinerlei positive Impulse für das ökumenische Gespräch über Maria ausgegangen sein.

<sup>57</sup> Vgl. WILCKENS (Anm. 39), 226.

<sup>58</sup> Vgl. BALTHASAR (Anm. 6), 131.

<sup>59</sup> Vgl. etwa COURTH (Anm. 28); GORSKI (Anm. 25).

<sup>60</sup> Vgl. COURTH, ebd.; GORSKI, ebd. 28—30.

## Der Gehorsam in der Kirche

„Gehorsam ist des Christen Schmuck.“ So formulierte Schiller in „Der Kampf mit dem Drachen“. Heute scheint der christliche und kirchliche Gehorsam nicht hoch im Kurs zu stehen. Man verweist auf den Mißbrauch des Gehorsams in totalitären Systemen. Man wehrt sich gegen Unfreiheit, Bevormundung, Abhängigkeit und Druck. Man setzt auf Freiheit, Selbstbestimmung, Eigenverantwortung, Kreativität und Phantasie. Wer heute für Gehorsam plädiert, gilt schon fast als Fundamentalist. Es wundert deshalb nicht, daß das Glaubensbekenntnis und der Treueid von 1989<sup>1</sup> und die Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen von 1990<sup>2</sup> heftig diskutiert wurden. Viele beklagen den römischen Zentralismus. Es tut deshalb not, sich darauf zu besinnen, daß zum Leben in der Kirche wesentlich der Gehorsam gehört, freilich in verschiedenen Formen. Im folgenden sollen fünf Gestalten des kirchlichen Gehorsams unterschieden und erläutert werden, nämlich der Gehorsam des Glaubens, der religiöse Gehorsam des Verstandes und des Willens gegenüber dem authentischen Lehramt der Kirche, der Gesetzesgehorsam, der Dienstgehorsam und der Ordensgehorsam<sup>3</sup>. Es geht hauptsächlich

<sup>1</sup> Vgl. besonders: D. SEEBER, Apostolischer Stuhl: Neue Eidesformeln für kirchliche Amtspersonen, Herder-Korrespondenz 43 (1989) 153/54; F. DÜNZL, Perfekter Kontrollmechanismus. Thesen zur neuen „*professio fidei*“ und dem „*iusiurandum fidelitatis*“, Anzeiger für die Seelsorge 1990, 347–349; Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den „neuen“ römischen Formeln für kirchliche Amtsträger. Mit Beiträgen von Gustave THILS und Theodor SCHNEIDER, Mainz 1990; P. KNAUER, Der neue kirchliche Amtseid, Stimmen der Zeit 115 (1990) 93–101.

<sup>2</sup> Vgl. J. RATZINGER, Zur Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, IkaZ 19 (1190) 561–565; Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion. Herausgegeben von Peter HÜNERMANN und Dietmar MIETH, Frankfurt am Main 1991.

<sup>3</sup> Zum vielgestaltigen Phänomen des Gehorsams in der Kirche vgl. besonders: K. RAHNER, Marginalien über den Gehorsam, in: DERS., Sendung und Gnade, Innsbruck–Wien–München 1988, 487–509; DERS., Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes, in: RAHNER 16, 217–230; DERS., Die Theologie und das Römische Lehramt, in: RAHNER 16, 231–248; A. MÜLLER, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Einsiedeln 1964; Birkenmaier u. a., Geist und Form religiösen Gehorsams heute. Vallendar–Schönstatt 1975; O. WANKE, Glaubensgehorsam und menschliche Freiheit, in: Mysterium Gnade. FS J. Auer, Regensburg 1975, 119–131; J. RATZINGER, Freimut und Gehorsam, Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche, in: DERS., Das neue Volk Gottes 1977, 249–266; DERS., Freiheit und Bindung in der Kirche, in: DERS., Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 165–182; K. HÖRMANN (Hrsg.), Verantwortung und Gehorsam. Innsbruck–

darum, die biblischen Grundlagen aufzuzeigen und entscheidende Aussagen des I. und vor allem des II. Vatikanischen Konzils zur Geltung zu bringen. Dabei wird deutlich, daß mit dem Gehorsam andere kirchliche Haltungen verbunden bleiben, z. B. Eigenverantwortung, Freimut, Mündigkeit, schöpferische Phantasie.

## 1. Der Gehorsam des Glaubens

Der Glaubensgehorsam stellt die erste und alle Glieder der Kirche — „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“<sup>4</sup> — verpflichtende Gestalt des Gehorsams in der Kirche dar. Als Gemeinschaft der Glaubenden bildet die Kirche eine Gemeinschaft der Gehorchenden. Der Gehorsam gilt Gott, der sich offenbarend den Menschen zuwendet.

### 1.1. Biblische Grundlagen

Paulus prägte die Formulierung: Gehorsam des Glaubens (Röm 1, 5; 16, 26)<sup>5</sup>. Der Genetiv „des Glaubens“ kann einen dreifachen Sinn haben. Er

---

Wien—München 1978; Concilium 16 (1980) 603—663 (Der christliche Gehorsam); Theologische Berichte XVII: Theologie und Hierarch, Zürich 1988; F. KAMPHAUS, Der Gehorsam, in: J. BOURS/F. KAMPHAUS, Leidenschaft für Gott. Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam, Freiburg—Basel—Wien 1989, 121—182; J. GRÜNDEL (Hrsg.), Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, Düsseldorf 1990; K. KIENZLER, Fundamentalismus und Antimodernismus im Christentum, in: K. KIENZLER (Hrsg.), Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?, Düsseldorf 1990, 67—91. W. LÖSER, Verbindliches Lehren in der katholischen Kirche, Catholica 44 (1990) 187—202; G. L. MÜLLER, Was ist kirchlicher Gehorsam? Zur Ausübung von Autorität in der Kirche, Catholica 44 (1990) 26—48; W. BEINERT (Hrsg.), Glaube als Zustimmung (QD 131), Freiburg—Basel—Wien 1991; DERS., „Katholischer Fundamentalismus“. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg 1991; H. FRIES, Es bleibt die Hoffnung. Kirchenerfahrungen, Zürich 1991; G. GRESHAKE, Priester sein, Freiburg—Basel—Wien, fünfte, erweiterte Auflage 1991, 140—144; M. HEIM, Obsequium religiosum intellectus et voluntatis, MThZ 42 (1991) 359—370; H. KOCHANER (Hrsg.): Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. Freiburg 1991; F. J. STEINMETZ, Gott muß man mehr gehorchen als Menschen. Marginalien zum Thema „Freiheit und Gehorsam“, in: K. HILLENBRAND/M. KEHL (Hrsg.), Du führst mich hinaus ins Weite. Freundesgabe für Georg Mühlenbrock, Würzburg 1991, 41—55 (Lit.); A. GÖRRES, Freiheit und Gehorsam, IkaZ 21 (1992) 69—75.

<sup>4</sup> Augustinus, De praed. sanct. 14, 27 (PL 44, 980); Vgl. Lumen gentium 12, 1.

<sup>5</sup> Vgl. G. KITTEL, ὑπακοή, in: ThWNT I, 225; H. SCHLIER, Nun aber bleiben diese Drei, Einsiedeln 1972, 26—29; DERS., Der Römerbrief, Freiburg—Basel—Wien 1979, 29; G. FRIEDRICH Muß ὑπακοή πίστεως Röm 1,5 mit „Glaubensgehorsam“ übersetzt werden?, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 2 (1981) 118—123; G. SCHNEIDER, ὑπακοή in: EWNT III, 942—945.

kann zunächst als Genetivus objectivus verstanden werden. Der Glaube bezeichnet dann das Objekt, auf den sich der Gehorsam bezieht, also die Glaubensbotschaft (*fides quae*). Diese Glaubensbotschaft ist enthalten im Evangelium. Paulus spricht deshalb auch vom Gehorsam gegenüber dem Evangelium (vgl. 2 Thess 1, 8, 1 Kor 15, 1; 2 Kor 9, 13; Röm 6, 17; 10, 16; vgl. auch 1 Petr 1, 22: der Wahrheit gehorsam). Wer dem Evangelium oder der Glaubensbotschaft gehorcht, unterwirft sich letztlich dem offenbarenden Gott, der durch Christus im Evangelium ruft und begegnet. Glauben heißt, Gott und Christus gehorchen, auf ihren Ruf und Anruf hören und diesem Ruf folgen. Wer glaubt, hört im Evangelium die fordernde Stimme Gottes. Er läßt sich rufen und gehorcht. Hinter der Glaubensbotschaft steht also die personale Autorität des offenbarenden Gottes. Ihm gilt der Gehorsam.

Der Genetiv in dem Ausdruck „Gehorsam des Glaubens“ kann sodann als Genetivus epexegeticus seu appositionis interpretiert werden: Der Glaube, der im Gehorsam besteht. Glauben heißt gehorchen. Der Glaube vollzieht sich durch Gehorchen, der Glaube besitzt die Gestalt des Gehorsams. Deshalb redet Paulus zuweilen nur vom Gehorsam, meint aber dabei den Glauben (vgl. Röm 6, 16. 17; 15, 18; 2 Kor 7, 15). Der Apostel betont: Wir fangen jeden Gedanken ein zum Gehorsam gegen Christus (vgl. 2 Kor 10, 5. 6). Hier zeigt sich, daß der Gehorsam Christus gilt, also einer personalen Autorität, und daß der Gehorsam auch den Verstand betrifft. Der Gehorsam des Glaubens ist Sache des Willens und des Verstandes, also des ganzen inneren Menschens.

Der Genetiv in dem Wortgefüge „Gehorsam des Glaubens“ kann schließlich als Genetivus subiectivus ausgelegt werden: Der Glaube, der den Gehorsam leistet. Alle drei Interpretationen des Genetivs (der Glaube, dem der Gehorsam gilt; der Glaube, der im Gehorsam besteht; der Glaube, der den Gehorsam leistet)<sup>6</sup> machen deutlich, daß der grundlegende und entscheidende Akt des Glaubens der Gehorsam darstellt.

Das gilt es zu würdigen. Der Gehorsam bedeutet auf der einen Seite Unterordnung, Unterwerfung, Abhängigkeit, Bindung und Verzicht. Der im Glauben Gehorchende verzichtet auf die Selbstbestimmung, auf den eigenen Willen, die eigene Einsicht und Weisheit, auf die eigene Überlegenheit, auf die Selbsterlösung. Der Gehorsam des Glaubens besagt auf der anderen Seite Selbstüberschreitung und Entgegennehmen. Im Glaubensgehorsam überschreitet der Christ seine eigenen Fähigkeiten und

---

<sup>6</sup> Nach FRIEDRICH (Anm. 5) läßt sich die untersuchte Wendung in Röm 1, 5 auch mit „Predigt des Glaubens“ übersetzen (123).



Möglichkeiten und überantwortet sich der transzendenten Autorität des offenbarenden Gottes. Er läßt Gott überlegen sein<sup>7</sup>. Er läßt sich beschenken und ins Heil bringen. Der Glaube kommt vom Hören (Röm 10, 17). Er vollzieht sich folglich im Empfangen und Annehmen. Im Glaubensgehorsam hat nicht das eigene Denken und Ausdenken, erst recht nicht die eigene Wahl und der eigene Geschmack den Vorrang, sondern das Annehmen und Vernehmen des Wortes Gottes, der sich liebend den Menschen zuwendet<sup>8</sup>.

Der Glaubensgehorsam ist Vertrauensgehorsam, Armutsgehorsam, Liebesgehorsam und Freiheitsgehorsam. Er ist Vertrauensgehorsam, weil in ihm der Christ alles von Gott und nichts von sich erwartet. Er ist Armutsgehorsam, weil in ihm der Mensch sich ganz Gott ausliefert<sup>9</sup>. Er ist Liebesgehorsam<sup>10</sup>, weil in ihm der Mensch von sich wegblickt und ganz vom Ansehen Gottes lebt. Er ist deshalb auch Kindesgehorsam. Er gleicht dem von der Liebe getragenen Gehorsam des unmündigen Kindes gegen die Eltern. Zugleich schenkt der Glaubensgehorsam die Gotteskindschaft (vgl. Gal 3, 26; Joh 1, 12). Endlich ist der Glaubensgehorsam Freiheitsgehorsam. Er erfolgt — sonst wäre er keine wahrhaft menschliche Haltung — in der von der Gnade geformten Freiheit. Vor allem vermittelt er die christliche Freiheit, jene Freiheit in Christus, die frei macht von der Sünde, vom Tode und vom Gesetz, und die fähig macht zur Gott- und Christuszugehörigkeit, zur Erfüllung des Gesetzes Christi und zur christlichen Mündigkeit<sup>11</sup>.

Vor dem Glaubensgehorsam des Christen steht der Gehorsam Christi. Er darf deshalb hier nicht übergangen werden. Das NT spricht dreimal ausdrücklich vom Gehorsam Christi. „Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden“ (Röm 5, 19). Christus war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuze (Phil 2, 8). Er hat durch Leiden den Gehorsam gelernt (Hebr 5, 8). Der Gehorsam Christi war Leidens- und Erlösungsgehorsam. Christus erfüllte den Willen seines

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu besonders H. SCHLIER, Kerygma und Sophia, in: DERS., Die Zeit der Kirche, Freiburg—Basel—Wien <sup>5</sup>1972, 223/224.

<sup>8</sup> Vgl. dazu J. RATZINGER, Einführung in das Christentum, München <sup>12</sup>1977, 61—64; DERS., Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Freiburg—Basel—Wien 1991, 153—156.

<sup>9</sup> Zum Gehorsam als Gestalt der Armut vgl. das Synodendokument Unsere Hoffnung III, 1.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die Unterscheidung von Führungsgehorsam, Ordnungsgehorsam und Liebesgehorsam bei A. MÜLLER (Anm. 3) 128—136.

<sup>11</sup> Vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, Freiheit und Glaube, in: DERS., Wege in das Geheimnis, Beiträge zur Fundamentaltheologie, Trier 1989, 188—192.

Vaters (vgl. Joh 4, 34 u. ö.). Für den, der in Christus lebt, liefert der Herr das Vorbild und die Kraft für seine Gehorsamsexistenz<sup>12</sup>.

## 1.2. Konziliare Aussagen

Die biblische Kennzeichnung des Glaubens als Gehorsam wurde von den beiden Vatikanischen Konzilien aufgegriffen und erläutert. Im dritten Kapitel der Glaubenskonstitution des I. Vatikanischen Konzils<sup>13</sup> werden drei grundlegende Aussagen über den Glauben als Gehorsam gemacht. Die erste lautet: Der Glaube umfaßt den vollen Gehorsam des Verstandes und des Willens gegenüber dem offenbarenden Gott. Dieser Glaubensgehorsam verpflichtet den Menschen. Die Pflicht gründet in der Tatsache, daß der Mensch von Gott, seinem Herrn und Schöpfer, ganz abhängt und die geschaffene Vernunft der ungeschaffenen Wahrheit völlig unterworfen ist. Die menschliche Vernunft ist nicht so unabhängig, daß ihr der Glaube nicht von Gott befohlen werden könnte. Die Pflicht zum Glaubensgehorsam ergibt sich also aus der Geschöpflichkeit des Menschen, die eine natürliche und allseitige Abhängigkeit von Gott einschließt. Der Glaubensgehorsam ist deshalb nicht eine Selbstentfremdung des Menschen, sondern ein Selbstvollzug des Menschen, nämlich Vollzug des eigenen Wesens, der Geschöpflichkeit, der verdankten Wirklichkeit. Im Glaubensgehorsam gibt sich der durch sein geschöpfliches Wesen Gott innerlich verbundene und verwandte Mensch dem offenbarenden Gott anheim, und zwar mit Verstand und Willen, mit seiner ganzen Person. Weil der Mensch als Geschöpf von Gott ganz abhängt, überantwortet er sich im Glaubensgehorsam als Ganzer dem offenbarenden Gott. Er hält zugleich alles für wahr, was Gott geoffenbart hat. Dieses Fürwahrhalten ist umgriffen und getragen von dem vertrauensvollen Sichverlassen auf die Treue und Zuverlässigkeit Gottes.

Der christliche Glaube — das ist die zweite Konzilsaussage in unserem Zusammenhang — ist ein vernunftgemäßer Gehorsam. Denn Gott hat mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes äußere Erweise und Zeichen der Offenbarung verbunden, nämlich göttliche Taten, vor allem Wunder und Weissagungen, die Gottes Allmacht und unbegrenztes Wissen in reichem Maße beweisen.

<sup>12</sup> Zum Gehorsam Christi vgl. besonders H. U. von BALTHASAR, Christologie und kirchlicher Gehorsam, in: ders., Pneuma und Institution (Skizzen zur Theologie IV), Einsiedeln 1974, 135—140; G. L. MÜLLER (Anm. 3) 37—537.

<sup>13</sup> Vgl. DS 3008—3014; 3031—3036; NR 31—37; 49—54; s. dazu H. J. POTTMEYER, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft, Freiburg—Basel—Wien 1968, 231—347.

Es muß hier angemerkt werden, daß der Gehorsam des Verstandes im Glauben nicht ein Opfer des Verstandes (*sacrificium intellectus*) darstellt. Denn der Verstand ist, wie oben hervorgehoben, geschöpflich. Außerdem ist Gott als Zeuge, dem der Verstand gehorcht, absolut unfehlbar und wahrhaftig. Im Glauben kommt die Vernunft nicht zu dem ihr normalerweise gemäßen Ziel, zur Einsicht in die Wahrheit des Sachverhaltes, sie steht vielmehr vor einem undurchdringlichen Geheimnis, vor der Autorität des offenbarenden Gottes, der weder täuschen noch getäuscht werden kann.

Schließlich stellt das I. Vaticanum als Drittes klar: Der Glaube ist freier Gehorsam. Er ist frei gegenüber dem Gewicht der Glaubwürdigkeitsgründe und gegenüber dem Gnadenwirken Gottes. Gott wirkt den Glauben. Der Mensch kann Gott in freier Mitwirkung zustimmen, er kann sich ihm aber auch versagen. Der Glaubensgehorsam ist folglich eine wirklich personale Antwort des Menschen auf den Offenbarungsanruf Gottes.

Der Glaubensgehorsam, wie das I. Vaticanum ihn beschreibt, konkretisiert sich im Dogmenglauben. Deshalb lehrt das Konzil über den Gegenstand des Glaubens: Mit göttlichem und katholischem Glauben ist alles zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche in feierlichem Urteil oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu Glauben vorgelegt wird. Diese Bestimmung läßt erkennen, daß der Gehorsam des Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche geleistet wird, daß er Gehorsam in der Kirche ist.

Das II. Vatikanische Konzil knüpfte an die Lehre des I. Vaticanums an und verkündigte<sup>14</sup>: Dem offenbarenden Gott ist der Gehorsam des Glaubens zu leisten. Dieser umfaßt die persönliche volle Hingabe in Freiheit an Gott. Er beansprucht die ganze Person des Menschen. Er vollzieht sich im vollen Gehorsam des Verstandes und des Willens gegen den offenbarenden Gott (Du-Glaube) und in der willigen Zustimmung zu seiner Offenbarung (Aussage-Glaube). Den kirchlichen Definitionen ist mit Glaubensgehorsam anzuhängen.

## 2. Der religiöse Gehorsam

Eine zweite Gestalt des Gehorsam in der Kirche ist der sog. religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes. Von ihm ist die Rede in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, im kirchlichen Gesetzbuch von 1983, in der *Professio fidei* von 1989 und in der Instruktion der

<sup>14</sup> Vgl. Dei verbum 5; *Dignitatis humanae* 10, *Lumen gentium* 25,2.

Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen von 1990. Nach dem II. Vatikanum<sup>15</sup> müssen die Gläubigen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiösem Gehorsam des Herzens anhängen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes, so das Konzil weiter, ist in einzigartiger Weise dem authentischen Lehramt des römischen Bischofs, auch wenn er nicht ex cathedra spricht, zu leisten, „nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht. Diese läßt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre, und der Sprechweise“. Aus dem Zitierten ergibt sich: Adressat des religiösen Gehorsams ist der eigene Bischof und der Papst, wenn er nicht definitiv und nicht unfehlbar redet. Die Art des religiösen Gehorsams gegen den Papst wird durch zwei Bemerkungen angedeutet. Erstens ist das oberste Lehramt des Papstes ehrfürchtig anzuerkennen. Die Autorität des Papstes erfordert also Ehrfurcht und Anerkennung. Zweitens ist seinem Urteil aufrichtig anzuhängen, und zwar gemäß der von ihm kundgetanen Auffassung (*mens*) und Absicht. Für die Erkenntnis dieser Absicht werden drei Gesichtspunkte genannt: die Art der Dokumente (Enzyklika, Apostolisches Schreiben, Brief u. a.), die Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und die Sprechweise. „Der Fall, daß jemand in bestimmten Fällen sich einer bestimmten Erklärung gegenüber mit einem *silentium obsequiosum*<sup>16</sup> begnügen darf, wird hier nicht erwähnt, ist aber, da allgemeine Lehre, hier gewiß nicht ausgeschlossen.“<sup>17</sup> Es verdient Beachtung, daß die im Schema vom 10. Dezember 1962 mit Berufung auf die Enzyklika „*Humani generis*“ von 1950 vorgesehene Erläuterung gestrichen wurde: „Wenn aber Päpste in ihren amtlichen Kundgebungen zu einer bisher strittigen Frage mit Absicht Stellung nehmen, so ist allen klar, daß diese Sache nach Meinung und Willen eben dieser Päpste nicht mehr als Gegenstand freier Meinungsäußerung unter den Theologen betrachtet werden kann.“<sup>18</sup>

Nach can. 752 CIC (1983) ist dem authentischen Lehramt des Papstes oder des Bischofskollegiums zwar nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Gehorsam des Verstandes und des Willens entgegenzubringen. Die Gläubigen müssen sorgsam meiden, was dem nicht entspricht. Der

<sup>15</sup> Vgl. Lumen gentium 25, 1; LThK.E I, 235–236 (K. RAHNER); G. RHEINBAY, Das ordentliche Lehramt in der Kirche, Trier 1988, 89–95.

<sup>16</sup> Vgl. dazu A. KOLPING, *Silentium obsequiosum*, in: LThK<sup>2</sup> IX, 754.

<sup>17</sup> LThK.E I, 236 (K. RAHNER).

<sup>18</sup> NR 460 (DS 3885); vgl. LThK.E I, 236 (K. RAHNER).

religiöse Gehorsam ist also keine Glaubenszustimmung. Sein Adressat ist der Papst oder das Bischofskollegium (nicht der eigene Bischof wie in *Lumen gentium* 25, 1). Wie aus can. 1317, 1<sup>o</sup> hervorgeht, soll mit einer gerechten Strafe belegt werden, wer eine Lehre, worüber can. 752 handelt, hartnäckig ablehnt und, nach Verwarnung durch den Apostolischen Stuhl oder den Ordinarius, nicht widerruft<sup>19</sup>. Entsprechend dem genannten can. 752 ist im dritten Zusatz der *Professio fidei* von 1989 vom religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes gegenüber dem authentischen Lehramt des Papstes oder des Bischofskollegiums die Rede<sup>20</sup>. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen von 1990 spricht nicht vom Gehorsam, sondern von der Zustimmung des Willens und des Verstandes (Nr. 23).

Es stellt sich die Frage: Was ist mit dem religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes gegenüber dem authentischen<sup>21</sup> Lehramt in der Kirche genau gemeint? Wie vollzieht er sich? Aus dem, was schon dargelegt wurde, läßt sich folgern: Der religiöse Gehorsam, der hier zur Debatte steht, umfaßt nicht die Zustimmung des Glaubens und nicht den vollen(!) Gehorsam des Willens und des Verstandes. Der religiöse Gehorsam läßt unterschiedliche Grade zu. Den obersten Grad nimmt der Glaubensgehorsam ein. Der religiöse Gehorsam gegenüber dem authentischen Lehramt in der Kirche besitzt einen niederen Grad. Er ist aber letztlich von der christlichen Glaubensüberzeugung als ganzer getragen<sup>22</sup>. Er vollzieht sich (vgl. nochmals *Lumen gentium* 25, 1) durch die ehrfürchtige Anerkennung des Lehramtes und durch die aufrichtige Anhänglichkeit an deren Lehräußerungen entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht. Es geht um eine kluge und innere Beipflichtung, die auf jeden Fall einen ungehörlichen, ehrfurchtslosen und destruktiven Dissens ausschließt<sup>23</sup>. Der religiöse Gehorsam äußert sich als Hör- und Lernwilligkeit, die verbunden bleibt mit der Präsumtion der Wahrheit, die solange gilt, wie keine begründeten Zweifel an derselben auftreten<sup>24</sup>. Der Gläubige darf

<sup>19</sup> Zu dieser Strafandrohung vgl. B. HÄRING, Erzwingung von Verstandesgehorsam gegenüber nicht-unfehlbaren Lehren?, *Theologie der Gegenwart* 29 (1986) 213–219.

<sup>20</sup> Glaubensbekenntnis und Treueid (Anm. 1) 18.

<sup>21</sup> Zum authentischen Lehramt vgl. W. KERN/F. J. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, 154–163.

<sup>22</sup> Vgl. LThK.E I, 235 (K. RAHNER).

<sup>23</sup> Vgl. HÄRING (Anm. 19) 215; Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, in: *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier* 134 (1990) 14, Nr. 32–41. Vgl. auch die Darlegungen Newmans in: *Polemische Schriften* (IV. Band der ausgewählten Werke, Mainz 1959) 169; 181–185; 242–244; HEIM (Anm. 3) 370.

<sup>24</sup> Vgl. H. J. POTTMEYER, Rezeption und Gehorsam, in: W. BEINERT (Hrsg.), *Glaube als Zustimmung* (Anm. 3) 84; DERS., Zum verantwortlichen Umgang mit lehramtlichen Aussagen, *Katechetische Blätter* 116 (1991) 25/26.



erwarten, daß das authentische Lehramt nicht irrt, daß der Irrtum vielmehr der Ausnahmefall bleibt<sup>25</sup>. Lehräußerungen der Kirche, die nicht definitiv und nicht unfehlbar sind, verlangen keine endgültige und unwiderrufliche Zustimmung.

Hier ist der Ort, um an die achtzehn Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung zu erinnern<sup>26</sup>. Diese Regeln zerfallen in zwei Gruppen. Die erste Gruppe umfaßt die Regeln 1 bis 13 und wurde vor 1535 in Paris verfaßt. Die zweite Gruppe (Regel 14–18) wurde nach 1535 (aber vor 1541) in Italien geschrieben. Die Regeln 2 bis 12 der ersten Gruppe richten sich gegen Erasmus, die Regeln der zweiten Gruppe gegen Calvin und Luther. Besonders bedeutsam sind die Rahmenregeln der ersten Gruppe (1 und 13). In der ersten Regel verlangt Ignatius, daß wir jedes eigenmächtige Urteilen zurücksetzen und den Geist bereit und willig halten, um in allem der wahren Braut Christi unseres Herrn zu gehorchen, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche. In der Regel 13<sup>27</sup> gebietet Ignatius Gehorsam gegenüber der hierarchischen Kirche, „weil wir glauben, daß in Christus unserem Herrn, dem Bräutigam, und in der Kirche, seiner Braut, derselbe Geist wohnt, der uns zum Heil unserer Seele leitet und lenkt; denn durch den gleichen Geist und unseren Herrn, der die Zehn Gebote gab, wird auch unsere heilige Mutter die Kirche gelenkt und geleitet“. Die Regeln des Ignatius enthalten manches Zeitbedingte. Zwei Elemente behalten aber vor allem Gültigkeit für unsere Zeit, einmal das in Regel 1 und 13 sich zeigende — modern gesprochen — sakramentale Kirchenverständnis<sup>28</sup>, und sodann die Tatsache, „daß die kirchliche Gesinnung nicht auf eine vorgestellte, abstrakte, sondern auf eine je konkrete Kirche mit konkreten Institutionen und Traditionen zielt“<sup>29</sup>.

### 3. Der Gesetzesgehorsam

Es handelt sich um die gehorsame Befolgung der kirchlichen Gesetze. Nach katholischer Lehre verpflichten die Gesetze der Kirche im Gewissen<sup>30</sup> und

<sup>25</sup> Vgl. KERN/NIEMANN (Anm. 21) 161.

<sup>26</sup> Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertragung aus dem spanischen Urtext, Erklärung der 20 Anweisungen von Adolf HAAS SJ (Herder-Bücherei 276), Freiburg—Basel—Wien 1975, 114–118; W. LÖSER, Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung, Geist und Leben 57 (1984) 341–352.

<sup>27</sup> Zu dieser Regel, deren erste Hälfte provozierend formuliert ist („Wir müssen, um in allem sicher zu gehen, immer festhalten: was meinen Augen weiß erscheint, halte ich für schwarz, wenn die hierarchische Kirche so bestimmt“) vgl. LÖSER (Anm. 26) 345–347.

<sup>28</sup> Vgl. LÖSER (Anm. 26) 345.

<sup>29</sup> LÖSER (Anm. 26) 352.

<sup>30</sup> Vgl. AYMANS-MÖRS DORF, Kanonisches Recht I, Paderborn—München—Wien—Zürich 1991, 163–164.

damit unter Sünde. Zur Begründung werden besonders drei neutestamentliche Texte herangezogen. In Lk 10, 16 erklärt der Herr: Wer euch hört, hört mich! Dieses Wort wird gerne auf die Bischöfe angewandt. In Röm 13, 1—7 spricht Paulus über das Verhältnis der Christen zur staatlichen Gewalt. Er mahnt, der staatlichen Gewalt, die im Dienste Gottes steht, zu gehorchen. Er betont, man müsse Gehorsam leisten, nicht allein aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem um des Gewissens willen. Obwohl der Apostel hier dem Wortlaut nach von der staatlichen Gewalt spricht, bezieht man seine Aussagen auch auf die kirchliche Gewalt, und zwar mit der Erläuterung: Die Kirche ist Dienerin Gottes und handelt im Auftrage Gottes. Deshalb binden die kirchlichen Gesetze die Gewissen der Gläubigen. Die Gesetze der Kirche sind keine rein menschlichen Gesetze. Die Kirche und Gott bzw. Christus dürfen nicht getrennt werden. In Hebr 13, 17 steht die Mahnung; Gehorcht euren Vorstehern und ordnet euch ihnen unter!

Das Konzil von Trient verwarf die Ansicht, der Spender der Sakramente dürfe die überkommenen Riten ohne Sünde nach eigenem Belieben auslassen<sup>31</sup>. Das Tridentinum will demnach lehren, die von der Kirche gutgeheißenen Riten bei der Spendung der Sakramente verpflichteten unter Sünde, also im Gewissen. Das genannte Konzil verurteilte auch die Meinung, der von Gott gerechtfertigte Mensch sei nur zum Glauben verpflichtet, nicht auch zur Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche<sup>32</sup>. Die Befolgung der Gesetze der Kirche gehört zur Übung des heilsnotwendigen Glaubens und damit zu den guten Werken, deren Verdienstlichkeit eine Frucht der Rechtfertigung darstellt<sup>33</sup>. Der Katholik weiß dabei, daß das Heil nicht einfach in den kirchlichen Gesetzen liegt, sondern im barmherzigen Gott und in Jesus Christus, der die Kirche zum universalen Heilssakrament bestimmt hat. Die Kirche ist heilsnotwendig, mithin ist der im Glauben vollzogene Gehorsam gegen die Kirche heilsbedeutsam. Es besteht freilich die Gefahr, daß man den Glauben an Christus vernachlässigt und das Heil oberflächlich an die bloße Befolgung der kirchlichen Gebote hängt. Die Protestanten bestreiten, daß die kirchlichen Gesetze im Gewissen verpflichten. Sie verweisen auf den allein heilsnotwendigen Glauben und auf die christliche Freiheit. Nach Calvin z. B. bleibt die Freiheit des Gewissens auch angesichts der kirchlichen Gesetze, die die Gläubigen freilich bereitwillig befolgen müssen<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Vgl. DS 1613; NR 518.

<sup>32</sup> Vgl. DS 1570; NR 838.

<sup>33</sup> Vgl. DS 1545—1520; 1582; NR 815—818; 850.

<sup>34</sup> Vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, Calvins Verständnis der christlichen Freiheit, in: DERS., Katholische Beiträge zur Calvinforschung, Trier 1988, 105—121.

Die Ausführungen über den religiösen Gehorsam gegenüber dem authentischen Lehramt der Kirche und über den Gesetzesgehorsam müssen zusammengesehen werden mit Aussagen des II. Vaticanums über die Würde der Laien und über deren Beziehungen zu den Hirten der Kirche. Besonders eindrucksvoll erscheinen die Darlegungen des Konzils im Laienkapitel der Kirchenkonstitution. Einiges soll hier referiert werden<sup>35</sup>. Ein Ordnungsprinzip der Kirche bildet die Mannigfaltigkeit. Alle Glieder der Kirche sind aber ein einziger Leib in Christus (vgl. Röm 12, 4—5). In der Kirche herrschen Einheit und Gemeinsamkeit. Dadurch werden gewisse Ungleichheiten aufgrund der Rasse und Volkszugehörigkeit, der sozialen Stellung und des Geschlechtes relativiert. Selbst die Ungleichheit in der Kirche aufgrund unterschiedlicher Wege und aufgrund der Bestellungen von Amtsträgern in der Kirche wird relativiert durch eine wahre Gleichheit. Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein. Die Verschiedenheit bezeugt die wunderbare Einheit. Die Laien haben Christus als Bruder und die geweihten Amtsträger als Brüder. Das verlangt, so darf man hinzufügen, entsprechende Ausdrucksformen der Brüderlichkeit zwischen Hirten und anderen Gläubigen in der Kirche: gegenseitige Achtung, Vertrauen, gegenseitige Hilfe, Geist der Liebe.

Die Laien haben das Recht, von den geweihten Hirten aus den geistlichen Gütern der Kirche reichlich zu empfangen und ihre Bedürfnisse und Wünsche frei und vertrauensvoll kundzutun. Sie haben auch die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären. Das soll geschehen in den Haltungen der Wahrhaftigkeit, des Mutes, der Klugheit, der Ehrfurcht und der Liebe. Die Laien sollen das, was die Hirten kraft ihres Amtes festsetzen, mit christlichem Gehorsam bereitwillig aufnehmen und sich dabei an dem Gehorsam Christi orientieren<sup>36</sup>. Sie sollen zudem für ihre kirchlichen Vorgesetzten beten. Die Hirten sollen sich so verhalten, daß im Raum der Kirche eine echte Laienaktivität möglich wird. Aus dem vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten darf man viel Gutes für die Kirche erwarten, z. B. für die Laien Sinn für die eigene Verantwortung und bei den Hirten ein genaueres und besseres Urteil.

Daraus wird ersichtlich: Nach dem II. Vaticanum entspricht dem Gehorsam der Gläubigen eine eigene Verantwortung gegenüber dem

<sup>35</sup> Vgl. *Lumen gentium* 32 und 37; LThK.E I, 266—268; 280—283 (F. KLOSTERMANN).

<sup>36</sup> Vgl. zum Ganzen auch can. 208—223 CIC (1983).

Gesamtleben der Kirche. „Alle Gläubigen haben in diesem Sinn (nun) ihrerseits die Aufgabe, die ganze Kirche und damit auch die Bischöfe zum Gehorsam zu führen.“<sup>37</sup> „Das Konzil kennt also bei Wahrung des Ursprungs kirchlicher Autorität in der Sendung Christi eine Wechselseitigkeit zwischen Hirtenamt der Bischöfe und Dienst der Laien in Fragen von Gehorsam und Freiheit.“<sup>38</sup>

#### 4. Der Dienstgehorsam

Bei der Diakonats- und Priesterweihe versprechen die Kandidaten ihrem Bischof Ehrfurcht und Gehorsam. Der Bischof gelobt bei seiner Weihe dem Papst Gehorsam und Treue. Wie im Abschnitt über die Priester innerhalb der Kirchenkonstitution des II. Vaticanums ausgeführt wird, bilden die Priester in Einheit mit dem Bischof ein einziges Presbyterium. Sie sollen den Bischof wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen. Der Bischof soll seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen<sup>39</sup>. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester werden von diesen gegenüber dem Bischof drei Haltungen verlangt, nämlich Ehrfurcht, Liebe (!) und Gehorsam. Die Ehrfurcht erblickt im Bischof den Repräsentanten der Autorität Christi, des obersten Hirten. Die Liebe soll aufrichtig sein. Der Gehorsam gründet in der Teilnahme am Bischofsamt und muß vom Geist der Zusammenarbeit durchdrungen sein<sup>40</sup>. Er ist also pastoral ausgerichtet. Er setzt grundlegend die innere Bereitschaft voraus, nicht den eigenen Willen zu suchen, sondern den Willen dessen, der die Priester gesandt hat. Er ist Gehorsam gegenüber dem sendenden Gott. Er übt das Hinhorchen auf die Stimme Gottes. Er läßt sich in allem von dem Willen dessen führen, der das Heil aller Menschen will. Die seelsorgliche Liebe drängt die Priester dazu, in der Gemeinschaft der Kirche, den eigenen Willen gehorsam in den Dienst Gottes und der Brüder zu stellen, „indem sie gläubigen Geistes annehmen und ausführen, was der Papst und der eigene Bischof sowie andere Vorgesetzte vorschreiben oder nahelegen“. „Auf diese Weise bewahren und stärken sie die notwendige Einheit mit ihren Mitbrüdern im Amt, vor allem aber mit denjenigen, die der Herr zu sichtbaren Leitern seiner Kirche bestellt hat, und tragen so zum Aufbau des Leibes Christi bei.“ „Solcher Gehorsam führt zu einer reiferen Freiheit der Kinder Gottes. Er erfordert aus seinem Wesen heraus, daß die Priester, wenn sie bei der Ausübung ihres Amtes in kluger Weise aus Liebe neue

<sup>37</sup> G. L. MÜLLER (Anm. 3) 45.

<sup>38</sup> G. L. MÜLLER (Anm. 3) 46.

<sup>39</sup> Vgl. *Lumen gentium* 28, 2.

<sup>40</sup> Vgl. *Presbyterorum ordinis* 7, 2; LThK.E III, 176–178 (P.-J. CORDES).

Wege zum größeren Wohl der Kirche suchen, diese ihre Vorhaben vertrauensvoll vorbringen und die besondere Lage ihrer Herde eindringlich darlegen, immer bereit, sich dem Urteil derer zu unterstellen, die ein führendes Amt in der Leitung der Kirche Gottes ausüben. Durch diese Demut und diesen verantwortungsvollen und freien Gehorsam machen sich die Priester Christus gleichförmig.<sup>41</sup>

Nach dem Konzil, so ergibt sich, ist der priesterliche Dienstgehorsam geprägt von Glauben, Liebe, Gemeinschaftsgeist, Demut, Selbstlosigkeit, Eigenverantwortung, Mut, Klugheit und von der Gleichförmigkeit mit dem Gehorsam Christi. Der Gehorsam gegenüber dem Bischof ist eine Form der Christusbegegnung. Der Bischof repräsentiert Christus. Der Dienstgehorsam wird bereitwilliger ausgeübt, wenn die Vorgesetzten ihre Autorität nicht autoritär und entmündigend wahrnehmen, sondern dialogisch-kommunikativ<sup>42</sup>.

Dabei bleibt zu bedenken, daß der Wille Gottes nicht einfach identisch ist mit den Entscheidungen der von Gott gesetzten Amtsträger in der Kirche. „Es gibt darum einen erlaubten und gegebenenfalls geforderten Einspruch gegen solche Entscheidungen um des Gehorsams gegen Gott willen.“<sup>43</sup>

## 5. Der Ordensgehorsam

Über den Gehorsam in der Kirche kann man nicht sprechen, ohne den Ordensgehorsam (*oboedientia religiosa*) zu berücksichtigen. Über ihn geben die Ordensregeln Auskunft<sup>44</sup>. Ignatius von Loyola schrieb am 26. März 1553 an die Ordensgenossen von Portugal einen Brief über den Gehorsam, der wohl der berühmteste seiner Briefe darstellt<sup>45</sup>. Der Heilige unterscheidet drei Grade des Gehorsams: der äußere Vollzug des Befehls, die Unterwerfung des Willens und die Unterwerfung des Verstandes. Dabei betont er, daß die Vollkommenheit des Gehorsams darin besteht, mit Liebe

<sup>41</sup> *Presbyterorum ordinis* 15; LThK.E III, 211–214 (F. WULF).

<sup>42</sup> Vgl. dazu G. L. MÜLLER (Anm. 3) 46–48.

<sup>43</sup> LThK.E III, 214 (F. WULF).

<sup>44</sup> Vgl. H. U. von BALTHASAR (Hrsg.), *Die großen Ordensregeln, Einsiedeln—Zürich—Köln 1961*. Der Mönch-Papst Gregor VII. wandte den Gehorsamsbegriff der *Regula Benedicti* auf die Kirche und auf seine Stellung in der Kirche an; vgl. dazu K. J. BENZ, *Kirche und Gehorsam bei Papst Gregor VII. Neue Überlegungen zu einem alten Thema*, in: *Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. FS für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M. Leitlauff und K. Hausberger, St. Ottilien 1990, 97–150.

<sup>45</sup> Ignatius von Loyola, *Geistliche Briefe*. Eingeleitet von H. RAHNER, *Einsiedeln—Zürich—Köln 1965*, 240–256; vgl. dazu die Analyse des Briefes bei A. MÜLLER (Anm. 3) 139–153.



und Freude zu gehorchen. Er verwendet auch den Ausdruck: Einfalt des blinden Gehorsams. Wie oben gezeigt wurde, gehört der volle Gehorsam des Verstandes und des Willens wesentlich zum Glauben und stellt der Gehorsam des Willens und des Verstandes ein Element des religiösen Gehorsams gegenüber dem authentischen Lehramt in der Kirche dar. Ignatius nennt dann drei besondere Mittel für den Gehorsam des Verstandes. Der Gehorchende soll im Obern die Stimme Christi erkennen, er soll die Gründe, die für den Befehl sprechen, bedenken, und er soll blindlings ohne weitere Untersuchung und mit der drängenden Bereitschaft des Willens, den es zu gehorchen verlangt, an die Ausführung des Befohlenen gehen. Ignatius, das ist zu unterstreichen, verwehrt es den Untergebenen nicht, ihre eigenen Gedanken und Vorstellungen kundzutun.

Die Formulierung „blinder Gehorsam“ bedarf der Erläuterung. Der Gehorsam ist mit Recht blind z. B. für die eigenen Neigungen, für die Qualitäten der Obern und deren subjektiven Motive. Aber er darf nicht blind sein für die Legitimität des Befehlenden und für den moralischen Wert des Befohlenen<sup>46</sup>. Heute wird man den Ausdruck „blinder Gehorsam“ vermeiden. Auch in den Satzungen der Jesuiten ist vom blinden Gehorsam die Rede. Es wird zudem dargelegt, alle, die unter dem Gehorsam lebten, müßten sich von der göttlichen Vorsehung durch den Obern so tragen und lenken lassen, als wären sie ein Leichnam, der sich nach überallhin versetzen und in jeder Weise behandeln läßt<sup>47</sup>. Der Vergleich des Gehorchenden mit einem Leichnam führte zur Bildung des Begriffes: Kadavergehorsam. Heute wird man eher herausstellen: Der Gehorchende soll mit seiner ganzen Lebendigkeit, mit Willen und Verstand, den Obern folgen.

Das II. Vaticanum verbindet in der Kirchenkonstitution den klösterlichen Gehorsam mit der Freiheit und spricht in einer glücklichen Formulierung von einer durch den Gehorsam gefestigten Freiheit<sup>48</sup>. Im Ordensdekret bietet das Konzil eine knappe Theologie des Ordensgehorsams und erläutert sowohl die Praxis der Gehorsamsleistung durch die Untergebenen als auch — was sehr bemerkenswert ist — die Praxis der Autoritätsausübung durch die Obern<sup>49</sup>. Der Ordensgehorsam besteht in der Sicht des Konzils in einem Selbstopfer an Gott. Der Gehorchende vereint sich mit dem Heilswillen Gottes, nimmt sich den Gehorsam Christi

<sup>46</sup> Vgl. A. MÜLLER (Anm. 3) 147. Innerhalb seiner Darlegungen über die Vermeidung des Krieges verurteilt das II. Vaticanum den blinden Gehorsam (*Gaudium et spes* 79, 2).

<sup>47</sup> Vgl. BALTHASAR (Anm. 44) 376.

<sup>48</sup> Vgl. *Lumen gentium* 43, 1).

<sup>49</sup> Vgl. *Perfectae caritatis* 14; LThK.E II, 293—297 (F. Wulf).

gegenüber dem Heilsauftrag seines Vaters als Vorbild und läßt sich im Glauben durch die Obern, die Gottes Stelle vertreten, zum Dienst an allen Brüdern in Christus bestellen. Der Ordensgehorsam ist demnach dreifach bestimmt: soteriologisch, christologisch und ekklesiologisch. Die Obern helfen, den Heilswillen Gottes deutlicher zu erkennen und bereitwilliger zu erfüllen. Obere und Untergebene haben teil am Dienst und an der Sendung der Kirche. Für die Praxis des Gehorsams bedeutet das: Die Untergebenen sollen „im Geist des Glaubens und der Liebe zum Willen Gottes, gemäß der Regel und den Konstitutionen, den Obern demütig Gehorsam leisten, und zwar so, daß sie in der Ausführung dessen, was angeordnet ist, und in der Erfüllung der ihnen anvertrauten Aufgaben die eigene Verstandes- und Willenskraft einsetzen und die Gaben, die ihnen Natur und Gnade verliehen haben, gebrauchen im Wissen, daß sie damit zur Auferbauung des Leibes Christi nach Gottes Absicht beitragen. So führt der Ordensgehorsam, weit entfernt, die Würde der menschlichen Person zu mindern, diese durch die größer gewordene Freiheit der Kinder Gottes zu ihrer Reife“. Der klösterliche Gehorsam ist also nicht nur Unterwerfung des Verstandes und des Willens, sondern der Einsatz der eigenen Verstandes- und Willenskraft. Er dient der Selbstentfaltung und der personalen Reifung.

Bedeutsam ist, daß das Konzil die Art der Autoritätsausübung im Kloster beschreibt: Auch die Obern müssen dem Willen Gottes gehorchen und den Brüdern dienen. „Sie sollen ihre Untergebenen als Kinder Gottes und in Achtung vor der menschlichen Person leiten und deren freiwillige Unterordnung fördern.“ Sie sollen besonders die geschuldete Freiheit in bezug auf die Beichte und die Gewissensleitung lassen. Sie sollen darauf hinwirken, daß die Untergebenen in aktivem und verantwortlichem Gehorsam mitarbeiten. Sie sollen sie deshalb auch bereitwillig anhören und ihr Mitplanen fördern. Es geht dem Konzil um ein echtes Zusammenwirken von Obern und Untergebenen. Die klösterlichen Kapitel und Räte sollen die sorgende Teilnahme aller am Wohl der ganzen Gemeinschaft zum Ausdruck bringen. Der klösterliche Gehorsam wird von mündigen Christen geleistet. Auch so steht er im Zeichen des Kreuzes.

Abschließend seien drei Dinge herausgehoben. Erstens bildet in der Kirche Christi der Gehorsam eine wesentliche Haltung, und zwar hauptsächlich in fünffacher Gestalt: als Gehorsam des Glaubens, der alle Glieder der Kirche verpflichtet, als religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes gegenüber dem authentischen Lehramt in der Kirche, als Gehorsam gegen die kirchlichen Gesetze, als Dienstgehorsam und als Ordensgehorsam. Grundlegend ist der Glaubensgehorsam. In seinem Geiste sind die vier anderen Formen des Gehorsams zu vollziehen. Jedem kirchlichen Gehorsam voraus ist der Gehorsam Christi. Gehorsam bewirkt

Frieden. *Oboedientia et pax*, so lautete der Wahlspruch Johannes XXIII. Der Gehorsam gegen Gott, um den es letztlich in der Kirche immer geht, verleiht jene Freiheit, deren Inhalt im Gleichnis vom verlorenen Sohn der gütige Vater andeutete, als er zum älteren Sohn sagte: alles, was ich habe, gehört auch dir (Lk 15, 31)<sup>50</sup>.

Zweitens besteht der Gehorsam in der Kirche mit einer Reihe von anderen Haltungen zusammen: Eigenverantwortung, Selbständigkeit, Mut, Klugheit, Vertrauen und Liebe.

Drittens kann der Gehorsam in der Kirche den Gläubigen auf den letzten Gehorsam vorbereiten, den er zu leisten hat: die gehorsame Annahme des Todes. „Der allerletzte Gehorsam, jener, der alles verlangt und alles schweigend nimmt, wird dem Menschen von Gott allein abverlangt. Durch den Tod, der das ganze Leben durchwaltet und uns mehr und mehr uns nimmt. Dieser Befehl, auszuziehen und zu lassen, glaubend in das große Schweigen Gottes hineinzuziehen, sich nicht mehr zu wehren gegen die alles umgreifende namenlose Verfügung, die über uns waltet — dieser Befehl ergeht an alle Menschen. Die Frage, ob man ihm gehorcht, entscheidet über Zeit und Ewigkeit.“<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Vgl. dazu RATZINGER, Zur Gemeinschaft gerufen (Anm. 8) 133.

<sup>51</sup> K. RAHNER, Marginalien über den Gehorsam (Anm. 3) 509.

## Interkommunion? Eine Orientierung

In seinen Abschiedsreden äußert Jesus die Bitte: „Alle sollen eins sein: wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast“ (Joh 17, 21). Nach Jahrhunderten der Anfeindungen nehmen die Christen diese Worte ernst. Die 1948 in Amsterdam durchgeführte Erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und das Zweite Vatikanische Konzil (1962/65) markieren die veränderte Haltung. Man geht aufeinander zu. Entscheidend ist dabei zunächst die theologische Klärung der verschiedenen Ausformulierungen des jeweiligen Bekenntnisses. Daneben wird der Einfluß sog. nicht-theologischer Faktoren, wie traditioneller Frömmigkeitsformen oder Gottesdienstgestaltungen, besser wahrgenommen und zunehmend gewürdigt.

Zur Zeit schiebt sich die Frage der Interkommunion in den Vordergrund. Zu diesem Problemkreis haben zahlreiche bilaterale Arbeitsgruppen zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen sowie den Kirchen der Reformation und untereinander ihre Berichte veröffentlicht<sup>1</sup>. Im folgenden sollen vor allem zwei Dokumente herangezogen werden, in denen die Positionen der katholischen Kirche und der reformatorischen Kirchen in der Bundesrepublik präzisiert werden. Die „Gemeinsame Ökumenische Kommission“, die im Anschluß an den Papst-Besuch 1980 errichtet worden ist, und der seit 1946 tätige „Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ suchten 1981–85 die Differenzpunkte zu klären. Methodisch setzten sie bei den Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts an. Die Ergebnisse wurden um drei Themenkreise gruppiert: Rechtfertigung (Glaube—Taufe—Buße), Sakramente (allgemeine und besonders Herrenmahl), Amt (Ekklesiologie, Schrift und Tradition)<sup>2</sup>. Sie

- 
- |      |  |
|------|--|
| ° SC | Konstitution über die Hl. Liturgie des Vatikanum II „Sacrosanctum Concilium“ |
| LG   | Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“.                    |
| OE   | Dekret über die kath. Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum“.                  |
| L    | Vgl. Anm. 2.   |
| D    | Vgl. Anm. 4.   |

<sup>1</sup> H. MEYER u. a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1983–1982, Paderborn 1983.

<sup>2</sup> K. LEHMANN/W. PANNENBERG (Hg.), Lehrverurteilungen — kirchentrennend? Bd. 1. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute,

wurden den Kirchenleitungen zur Überprüfung übergeben. Die seit 1976 geführten Gespräche zwischen der katholischen und lutherischen Kirche in der Bundesrepublik sind 1984 ediert worden<sup>3</sup>. Dazu haben 1985 die „Gemeinsame Kommission von Bischofskonferenz und Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ und 1987 eine „Arbeitsgruppe der Glaubens- und Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz“ eine offizielle Stellungnahme herausgegeben<sup>4</sup>.

Man gelangte zu weitgehenden Übereinstimmungen, zu einem *Grundkonsens*. Dieser ist im trinitarisch-christologischen Bekenntnis der frühen Christenheit verankert und in der Übereinstimmung, daß für die Kirche Wort und Sakrament sowie zu deren Dienst das Amt konstitutiv sind<sup>5</sup>. Infolgedessen hat sich die Frage nach einer *Grunddifferenz* vorgedrängt. Sie wird mehrheitlich im unterschiedlichen Kirchenbegriff und in der Amtsfrage gesehen. Darum überrascht es, daß von evangelischer Seite immer wieder auf einer „eucharistischen Gastfreundschaft“ insistiert wird. Auch auf katholischer Seite mehren sich derartige Stimmen. „Aufs Ganze gesehen müssen aber die ökumenischen Bemühungen an der Basis — wie eine Erhebung des Straßburger Ökumenischen Institutes belegen kann — weithin als marginal bezeichnet werden. Auf keinen Fall ist also das Urteil gerechtfertigt, daß die Basis schon viel weiter sei als die Theologen oder die Kirchenleitungen.“<sup>6</sup>

Diese Feststellung trifft sicher auf die Frage der Interkommunion zu. Daß das Miteinander-Beten, -Sprechen und -Dienen keine Probleme mehr aufwirft, läßt eine *gemeinsame Feier der Eucharistie* um so dringlicher erscheinen. Enthält sie doch das Zentralgeheimnis des Heilshandelns des Herrn. „In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, ‚vollzieht sich‘ ‚das Werk unserer Erlösung‘“ (SC 2). Die Eucharistiefeier wird als „die Quelle und der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“

---

Freiburg/Göttingen 1986. K. LEHMANN (Hg.), Bd. 2. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, 1989. W. PANNENBERG (Hg.), Bd. 3. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, 1990. Zitiert unter L bzw. L 2. L 3.

<sup>3</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn/Hannover 1984, 1985.

<sup>4</sup> Enthalten in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Ökumenischer Dialog und „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (Arbeitshilfen 59), Köln 1987, 9—27 28—38. Zitiert unter D.

<sup>5</sup> Vgl. D 10, 27. 29. 31 f.

<sup>6</sup> B. J. HILBERATH, Abendmahlsgemeinschaft — Station auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Thesen aus katholischer Sicht: *Catholica* 43 (1989) 96 unter Berufung auf A. BIRMELE, Ökumene am Ort. Einheitsbemühungen in der Gemeinde (Bensheimer Hefte 60), Göttingen 1983.



(LG 11) bezeichnet, „aus der die Kirche immerfort lebt und wächst“ (LG 26. 7, 26). Während in der katholischen Kirche Christen aus den altgläubigen, den orthodoxen und altorientalischen Kirchen in bestimmten Fällen zur Kommunion zugelassen werden (OE 26), bleiben Christen aus den neugläubigen Kirchen der Reformation weiterhin ausgeschlossen. Warum?

Zunächst werden die einzelnen Sichtweisen der eucharistischen Gegenwart des Herrn und der Umgang mit den eucharistischen Gaben skizziert (I). Danach kommen die Meßopferkontroverse und die liturgische Praxis zur Sprache (II). Abschließend wird auf die Ekklesiologie und die damit verbundene Amtsfrage kurz eingegangen (III).

## I. Die eucharistische Gegenwart des Herrn

### 1. Grundsätzliche Übereinstimmung

Im Museum der Abtei Ottobeuren ist auf dem ehemaligen Tabernakel von 1560 der Abendmahlstisch abgebildet. In der Mitte sitzt Christus. In der Sprechblase seines Mundes steht: „Hoc est corpus meum“. Auf der anderen Seite spricht Luther: „Hoc erit corpus meum“ (in usu). Gegenüber Zwinglis extremem Symbolverständnis „Hoc significat corpus meum“ setzten sich die Reformierten unter Calvin durch. Zusammen mit den Lutheranern bestimmen sie trotz der generell bejahten Realpräsenz bis in unsere Tage den konfessionellen Gegensatz.

In der neueren philosophischen wie theologischen erkenntnistheoretischen Diskussion wird herausgestellt, daß das *Verstehen* einer Aussage eng mit dem Wissen um deren *Entstehen* verknüpft ist. Im ökumenischen Gespräch gelangte man daraufhin zur Einsicht: „Alle drei Lehrgestalten versuchten, daß Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie auszusagen, allerdings in unterschiedlichen Theorieansätzen, die unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts offenkundig nicht zu vermitteln waren... Was allein Gott möglich ist und von unserer im Glauben erleuchteten Vernunft wahrgenommen wird, die sakramentale Anwesenheit des erhöhten Herrn, ist so, daß ‚sie mit Worten kaum ausgedrückt werden kann‘ (DS 1636 und L 104 f.).“ Das Tridentinum umschreibt mit diesem Eingeständnis das bleibende Ungenügen einer sprachlichen Vermittlung zwischen der Einmaligkeit des erhöhten Herrn und seiner vielfachen sakramentalen Präsenz.

Die katholische Zuhilfenahme der aristotelischen Trennung von metaphysischer und physischer Ebene im Substanzbegriff vermag ebenso-

wenig alle Fragen zu beantworten wie der lutherische Rückgriff auf die personale Allgegenwart des Gottmenschen Jesus Christus oder der calvinische Rekurs auf die verheißene Wirksamkeit des Heiligen Geistes. „Die historische Untersuchung zeigt, daß in Transsubstantiationslehre, Ubiquitätslehre und pneumatologischer Vermittlungstheorie von drei unterschiedlichen Theorieansätzen her ein gemeinsames Grundanliegen verfolgt wurde, nämlich das Geheimnis der wirklichen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie auszusagen ... Angesichts dieser gemeinsamen Glaubensüberzeugung ... sind die verbleibenden, durch die konfessionellen Traditionen geprägten unterschiedlichen Akzentuierungen in der Theologie und Spiritualität der Eucharistie nicht mehr als kirchentrennend zu bezeichnen (L 122 f.).“ Diese Schlußfolgerung wird beachtet, wenn es heißt: „Es wird erfolgreich mit der Unterscheidung von Aussageinhalt und Begrifflichkeit gearbeitet. So wird an einigen Stellen deutlich, daß sich der Dissens eher auf die Begrifflichkeit als auf den Inhalt bezieht (D 30).“

Angezeigt ist überdies eine Hermeneutik, welche die herkömmliche Spaltung zwischen ontologischen und personalen Kategorien in eine Spannungseinheit überführt. *Polarität* kennzeichnet das Grundgesetz jedweden Lebens vom Mikro- bis zum Makrokosmos bis in den geistigen Bereich. Man denke an die Verschränkung von Vergangenheit und Zukunft, von individuellem und Gemeinschaft, von Gott und Welt. Ein Musterbeispiel bietet das Hauptgebot der Liebe mit seiner Interdependenz der drei Grundbeziehungen des Menschen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst (Mk 12, 30 f. par.)<sup>7</sup>. Die ständige Versuchung zu einer Scheinlösung mittels der Polarisierung, der Streichung eines der Bezugspunkte, verfehlt die Wirklichkeit und verfehlt sich. Im Eucharistieverständnis versucht diesen Tatbestand neben der Einbeziehung der historischen Situiertheit eine „relationale Ontologie“ zu berücksichtigen, worin die Realität des Seins mit der Realität der Beziehung zusammengesehen wird. Durch die göttliche Indienstnahme gewinnen die eucharistischen Gaben in der Verwandlung zugleich eine völlig neue Bedeutung für den Empfänger (106 f.)<sup>8</sup>. Es geht nicht um einen billigen Kompromiß. Es geht vielmehr darum, durch das Bemühen, den anderen besser zu verstehen, den eigenen Glauben zu vertiefen und damit der Einheit zu dienen.

<sup>7</sup> Vgl. die aristotelische Mesotes-Theorie, welche Tugend in der Spannungsmitte, nicht Mittelmäßigkeit, zwischen zwei Extremen ansiedelt, z. B. Tapferkeit zwischen Tollkühnheit und Feigheit.

<sup>8</sup> Auch sittliche Prinzipien lassen sich wie aus dem Wesen des Menschen so aus dessen konstanten konstituierenden Elementen der drei Grundrelationen, dem Selbst-, Mit- und Geschöpfsein ableiten. J. G. ZIEGLER, „Christus lernen“ (Eph 4, 20). In: H. DOBIOSCH (Hg.), Natur und Gnade. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre. FS J. Piegsa (MSS 16), St. Ottilien 1990, 22 f.

## 2. Praktische Auswirkungen

„Zwischen uns noch nicht abgeklärt und teilweise kontrovers sind Formen des liturgischen und außerliturgischen Umgangs mit dem konsekrierten Brot und Wein und der damit verbundenen Frömmigkeit (D 21).“ Ansatzpunkt ist die lutherische „usus-Lehre“, wonach die stiftungsgemäße Hinordnung des Altarsakramentes allein auf den Empfang (usus) und nicht auf Anbetung ausgerichtet ist (1 Kor 10, 16 f.). Dabei gilt, „daß die sakramentale Anwesenheit Christi nicht auf den Augenblick des Empfangs beschränkt wird, sondern die gesamte Mahlfeier in ihrer inneren Sinnrichtung auf die ‚Kommunion‘ umgreift (L 108)“.<sup>9</sup> Diese Aussage provoziert die Nachfrage, ob sich für die sakramentale Dauer der Gegenwart Christi eine zeitliche Grenze bestimmen läßt. Die Einsetzungsworte bewirken ja eine bleibende, definitive Wandlung. Was geschieht mit den „Mahlresten“? Der systematischen Aufarbeitung ist es aufgegeben, die polare Entsprechung zwischen einem existenziellen Wahrheitsverständnis (wahr ist, was mich betrifft) und einem essentiellen Wahrheitsbegriff (wahr ist die jeweilige Einsicht in einen vorgegebenen Sachverhalt) abzuklären, um Argumente für die innere Haltung wie das äußere Verhalten bereitzustellen<sup>10</sup>.

Wie verträgt sich die „Tabernakelfrömmigkeit“ auf katholischer Seite mit dem biblischen Befund? Entstanden ist sie aus der altkirchlichen Praxis, das verwandelte Brot aufzubewahren, um Kranke trotz räumlichem und zeitlichem Abstand in die Eucharistiefeier einzubeziehen. Im Laufe der Zeit verstellte eine mehr individuell ausgerichtete eucharistische Frömmigkeit deren Hinordnung auf die gemeinsame Feier der Messe. „Da der Glaube an die Fortdauer der Realpräsenz über die Eucharistiefeier hinaus nicht zwingend die Ausgestaltung eines eigenen eucharistischen Kultes erfordert — auch die Ostkirche kennt ja keine Verehrung der aufbewahrten Eucharistie —, würde die Differenz in diesem Punkt ihren kirchentrennenden Charakter verlieren, wenn hinsichtlich der Dauer der Realpräsenz ein Konsens erreicht werden könnte.“<sup>11</sup> In der katholischen Frömmigkeit

<sup>9</sup> In: Paulinus, Trierer Bistumsblatt v. 22. 4. 1990 zitiert Superintendent E. VOLK: „Nach biblischem Verständnis ist während der Feier von den Einsetzungsworten Christi bis zum Ende des Gottesdienstes . . . Christi Leib und Blut gegenwärtig.“

<sup>10</sup> A. GERKEN, Gemeinsames und Trennendes im katholischen und evangelischen Abendmahlsverständnis: Catholica 27 (1973) 312: Die katholische Theologie müsse prüfen, „wieweit ihre ontologischen Kategorien personal gefaßt werden können, die evangelische Abendmahlslehre . . ., ob sie nicht zu kurzfristig personales Denken mit aktualistischen, nicht-ontologischem Denken gleichgesetzt hat“.

<sup>11</sup> G. HINTZEN, in: G. HINTZEN u. a. (Hg.), Zum Thema „Lehrverurteilungen — Kirchentrennung?“ Eine katholische Lesehilfe, Paderborn 1988, 92. L 113 stellt fest,

erlangte die *Anbetung des Herrn im Allerheiligsten Altarsakrament* einen integralen Platz, den sie nicht ohne spirituellen Schaden verlieren kann. In der nachkonziliaren Liturgiereform „wird sehr empfohlen, die Eucharistie in einer vom Kirchenraum getrennten Kapelle aufzubewahren, die für das private Gebet der Gläubigen und für die Verehrung geeignet ist“. Demgegenüber wird der Altar aufgewertet. „Er, auf dem das Kreuzopfer unter sakramentalen Zeichen gegenwärtig wird, ist auch der Tisch des Herrn, an dem das Volk Gottes in der gemeinsamen Meßfeier Anteil hat. Er ist zugleich Mittelpunkt der Danksagung, die in der Eucharistiefeier zur Vollendung gelangt.“<sup>12</sup> Zwischen der eucharistischen Versammlung der Gemeinde und der individuellen Begegnung mit dem Herrn im Sakrament wird ein ausgewogenes Verhältnis angestrebt. Dankbar darf daher festgestellt werden: In den Fragen der eucharistischen Gegenwart des Herrn sind wir einander in wesentlichen Fragen nahegekommen.

## II. Die Meßopferkontroverse

### 1. Theoretische Klärung

Auf beiden Seiten tat man sich schwer, die Anteilnahme der Mitfeiernden und die Einheit von Kreuzesopfer und Meßopfer theologisch zu verdeutlichen. „Die Reformatoren verstanden den Befehl Christi: ‚Das tut zu meinem Gedächtnis‘ exklusiv im Sinne der Verkündigung der Heilstat Christi am Kreuz und des glaubenden Hörens und Bekenkens seiner Heilswirkung (L 90).“ Im Unterschied zu dieser absteigenden Linie, der Zuwendung der Früchte des Kreuzopfers durch den gegenwärtigen Herrn, verlagerte das Trienter Konzil den Akzent auf die aufsteigende Linie. In der sakramentalen Repräsentation, der Selbstvergegenwärtigung des Kreuzopfers in der Person und dem Tun Jesu Christi, werden die Gläubigen auch aktiv zu einer Antwort deputiert. Sie werden im Heiligen Geist befähigt und beauftragt, sich beim dankenden Empfangen zugleich in die liebende Gehorsamshingabe des Gekreuzigten an den Vater einbeziehen zu lassen.

Beide Sichtweisen schließen sich nicht aus. Sie bedingen einander. So gesehen wird die Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzopfers bewahrt. „Primär ist also die Initiative Gottes, Gottesdienst ist in erster

---

„daß wir in diesem Bereich liturgischer Praxis . . . noch weiter miteinander sprechen und nachdenken müssen“.

<sup>12</sup> Römisches Meßbuch. Allgemeine Einführung Nr. 276, S. 295. Vgl. J. G. ZIEGLER, Zum Lobe seiner Herrlichkeit (Eph 1, 6. 12. 14). Einige Beobachtungen und Gedanken zur liturgischen Praxis: Anzeiger für die Seelsorge 99 (1990) 194.



Linie Gottes Dienst an uns.“<sup>13</sup> „Er hat seinen eigenen Sohn . . . für uns alle dahingegeben“ (Röm 8, 32; Joh 3, 16 f.), damit die Getauften durch die geistgewirkte Inexistenz in Christus im „kommemorativen Geschehen“ der Eucharistie zugleich an dessen Proexistenz für den Vater und das Heil der Welt teilnehmen können. In der *Personalisierung der Opfervorstellung*, „euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen“ (Röm 12, 1; Kol 1, 24), tritt an die Stelle einer Sachgabe die Selbstgabe, in der sowohl das Tun des dreifaltigen Gottes wie die Reaktion des Christen, das Tun des Hauptes Christus wie die Ermächtigung seines Leibes, der Kirche, samt deren Gliedern, beinhaltet ist.

Vermeintliche Widersprüche bezüglich der Zusammengehörigkeit von Kreuzopfer und Meßopfer beruhen auf einer mißverstandenen Interpretation des Begriffs „gedenken“. Der Herr hatte angeordnet: „Tut dies . . . zu meinem Gedächtnis!“ (1 Kor 11, 25). Im Unterschied zum antiken und biblischen Symbolverständnis verstanden im 16. Jahrhundert darunter auch die Reformatoren ein bloßes Sich-erinnern an ein vergangenes Ereignis. Darum betonten sie den Verkündigungscharakter der Gedächtnisfeier und wiesen jede wiederholungsverdächtige Opfervorstellung zurück. Das ökumenische Gespräch ergab: „Eucharistiefeier ist die Wirklichkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Gestalt der sakramentalen memoria (im gefüllten biblischen Sinn des Wortes). Eucharistie ist wahres und eigentliches Opfer, nicht ‚in sich‘, nicht neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Vergegenwärtigung und Eröffnung . . . des einen, sühnenden, universalen Opfers für die Kirche, insofern eucharistische ‚Realpräsenz‘ immer auch Gegenwart des Erhöhten als Mahlherrn (‚commemorative Personalpräsenz‘) und Gegenwart seiner Hingabe am Kreuz (‚Aktualpräsenz‘) bedeutet.“<sup>14</sup> Im gehorsamen Nachvollzug von Jesu Wort und Tun beim Abendmahl wird Jesu Heilswerk gegenwärtig. „Es fehlten im 16. Jahrhundert die geeigneten Denkkategorien, um die Einheit von Kreuzes- und Meßopfer stimmig zum Ausdruck zu bringen.“<sup>15</sup>

<sup>13</sup> HILBERATH, a. a. O. 106. Die katabatische Zuwendung Gottes ermöglicht die anabatische Antwort des Menschen.

<sup>14</sup> K. LEHMANN/E. SCHLINK (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (Dialog der Kirchen Bd. 3), Freiburg/Göttingen 1983, 234. D 20: Dialogdokumente gehen „von der biblischen Kategorie der ‚memoria‘ (Anamnesis) im Sinne eines ‚Tatgedächtnisses‘ in sakramentaler Zeichenhaftigkeit aus. ‚Die Eucharistiefeier ist deshalb die Wirklichkeit des Kreuzopfers Jesu Christi in Gestalt der sakramentalen memoria‘“. Vgl. HINTZEN, a. a. O. 76: „Gedenken‘ im Sprachgebrauch der Schrift bedeutet nämlich nicht, daß die Menschen an etwas denken, sondern daß sie Gott bitten, er solle der Heilstat Christi gedenken, d. h. diese jetzt für sie wirklich und wirksam werden lassen.“

<sup>15</sup> HINTZEN, a. a. O. 74.



Die katholische Rede vom „Opfer der Kirche“ bedarf der Erläuterung. „Theologisch versteht sich die Kirche nicht als selbständiges Subjekt der Darbringung neben Jesus, sondern als Leib Christi, in dem und durch den Jesus Christus als Haupt seines Leibes das eigentliche Subjekt ist ... So versteht katholische Theologie das ‚Opfer der Kirche‘ im Sinne der danksagenden Bereitschaft, sich in Christi ‚Hingabe an den Vater hineinziehen‘ zu lassen, und so in Christi Opfer ein(zu)gehen‘ (D 21)<sup>16</sup>. Der Priester handelt nicht in seinem Namen, sondern im Namen Christi und der Kirche, in *persona Christi capitis et corporis*.“ Christus ist Opferpriester und Opfergabe, „der sich jetzt durch den Dienst der Priester opfert“ (DS 1743). Eine Trennung von Kreuz- und Meßopfer wird durch die christologische Fundierung des priesterlichen Dienstes abgewehrt, weil „Christus in der Kraft seines Geistes auch in der Eucharistiefeier alleiniger und personaler Aktionsträger ist, was sich eben nur als Selbstvergegenwärtigung denken läßt (L 93)“.

Wenn noch heute vom „Mitopfer der Kirche“ die Rede ist, wird ein geistlicher Vollzug angesprochen. Der Gläubige ist durch die Taufe sakramental Christus gleichgestaltet (Gal 2, 20) und in die Gemeinschaft der Kirche als dem Leib Christi einbezogen worden. Somit ist er „kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet“ (SC 14), sich in das Gehorsamsopfer des Herrn „bis zum Tod am Kreuze“ (Gal 2, 8) einzureihen. Letztlich geht es um das „Ja“ zum Lebensopfer in der Kreuzesnachfolge des Herrn, d. h. danksagend die erlösende Selbsthingabe des Herrn mitzufeiern und darin dankend einzustimmen (Kol 1, 24), „um mit ihm auch verherrlicht zu werden“ (Röm 8, 17). „Der Gedanke des Lebensopfers umschließt also einmal die Richtung vom Vater auf uns hin: der Vater gibt uns seinen Sohn — aber auch die Richtung des Menschensohnes auf den Vater: sein vertrauensvolles Sichüberantworten an den geheimnisvoll dunklen Willen des Vaters. In beide Bewegungsrichtungen sollen wir eintreten.“<sup>17</sup>

„Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen“ (1 Petr 2, 5). Dahin zielt die vom Konzil geforderte „*actuosa participatio*“ der priesterlichen Gemeinde. „Sie sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen, nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen — *una cum ipso offerrentes se ipsos*

<sup>16</sup> Vgl. D 20: „Im Bezug auf den Opfercharakter ist ‚strittig‘, zumindest ‚nicht abgeklärt‘, ob die Eucharistie auch als Opfer der Kirche bezeichnet werden kann“. Vgl. A. ADAM, *Die Messe in neuer Gestalt. Ein Buch für Predigt, Katechese und Besinnung* (Pastorale Handreichungen 10), Würzburg 1974, 78–81.

<sup>17</sup> LEHMANN/SCHLINK, a. a. O. 238.

offere discant“ (SC 48. Augustinus, De civitate Dei 10, 20. CSEL 40, 1. 481).

## 2. Liturgische Praxis

Wie vollzieht sich liturgisch die Vergegenwärtigung des Kreuzopfers im Meßopfer? Das Tridentium warf den Reformatoren die Degradierung der Abendmahlsfeier zu einem bloßen Andenken („nudam commemoratio-nem“ DS 1753) vor. Diese konterten mit dem Vorwurf der Wiederholung. Die katholische Theologie sah sich im Zugzwang. Zunächst sei zu unterscheiden zwischen „verum sacrificium“ (Opfer am Kreuz) und dessen „oblatio“ (Darbringung) durch die Kirche. Letztere versuchten die verschiedenen Opfertheorien und Destruktionsmodelle einsichtig zu machen. Allerdings genüge es nicht, wenn die Darbringung in der in den sakramentalen Gaben gegenwärtigen, im Himmel immerwährenden Opfer-gesinnung Christi bestünde, „denn die innere Opfergesinnung ist noch kein Opfer; dieses erfordert vielmehr einen Opferakt, der sich zudem in einem äußeren Zeichen aussprechen muß“<sup>18</sup>.

Das „Symbol drama“ (M. Schmaus) wird deutlich in der *Doppelwand-lung*, der sakramentalen Trennung von Leib und Blut Christi (Joh 19, 34). „Wenn die Einsetzungsworte in Gebetshaltung zu Gott hin gesprochen und das gegenwärtig werdende Geheimnis also zu Gott ‚hingetragen‘ wird, dann ist damit eben das gegeben, was mit dem Opfer der Kirche gemeint ist.“<sup>19</sup> „Man kann zwar die Messe ein Mahloper nennen, weil es gleich vielen anderen Opfern mit einem Mahl schließt, nicht aber ein Opfermahl, weil das Opfermahl nur ein Teil ist, nicht Wesen oder Grundgestalt des Ganzen . . . Grundgestalt ist das Dankgebet über Brot und Wein . . . Was die Kirche in der Messe feiert, ist nicht das Letzte Abendmahl, sondern das, was der Herr beim Letzten Abendmahl eingesetzt und der Kirche übergeben hat: das Gedächtnis seins Opfertodes.“<sup>20</sup>

Der Ökumenische Arbeitskreis kam in der die Verständigung weiter-führenden *Mahltheorie* zu dem Ergebnis: „Das sichtbare Zeichen für die Opferhingabe Jesu Christi in der Eucharistiefeier und unser Einbezogen-werden in diese Selbsthingabe ist nicht irgendein erdachter oder konstru-

<sup>18</sup> J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Bd. 1, Freiburg 1958, 245. R. BERGER, *Die Wendung „offerre pro“ in der römischen Liturgie*, Münster 1965.

<sup>19</sup> J. A. JUNGSMANN, *Messe im Gottesvolk*. Ein nachkonziliarer Durchblick durch *Missarum Sollemnia*, Freiburg 1970, 21.

<sup>20</sup> JUNGSMANN, *Messe*, a. a. O. 23 f. Vgl. Thomas, *Summa theol.* III, 82, 10: „... cui (Deo) in consecratione huius sacramenti sacrificium offertur.“

ierter Darbringungsritus, sondern das Mahl, also einerseits das Anbieten und Ausstellen seiner selbst als Speise und andererseits unser dankbares Annehmen und Aufnehmen dieser seiner Hingabe... Deshalb ist die herkömmliche, erst nach dem Konzil von Trient prinzipiell durchgeführte Unterscheidung der Eucharistie in Sakrament einerseits und Opfer andererseits theologisch unbrauchbar, weil sie die Grundstruktur verstellt.<sup>21</sup>

Da in allen Hochgebeten der Ausdruck „offerre“ verwendet wird, wird angefragt: „Wie weit drückt sich das im Dokument ausgeführte Verständnis des eucharistischen Opfers in den derzeitigen Hochgebeten der römisch-katholischen Messe aus? (D 36).“ „In der Konsequenz dieser Überlegung ist die einschlägige reformatorische Kritik der Opferthematik des römischen Meßkanons verständlich; sie beabsichtigt indes keineswegs die völlige Beseitigung des Kanons, erfordert vielmehr allein seine unmißverständliche Fassung und Interpretation (L 93).“<sup>22</sup> Die gegenseitigen Verurteilungen im 16. Jahrhundert „treffen jedenfalls heute den Dialogpartner nicht mehr. Die ‚Meßopferkontroverse‘ und ihr kirchentrennender Charakter ist damit überholt (L 121)“<sup>23</sup>.

Könnte nicht eine polare Zusammenschau von *Doppelwandlung und Kommunion* die Alternative zwischen „Opfer“ und „Sakrament“ überwinden? Die *Communio*, die sich im sakramentalen Mahl zwischen Christus und den Christen sowie der Christen untereinander ereignet, wird bei den Kanongebeten durch das Gedächtnis der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche fürbittend dem in den konsekrierten Gaben anwesenden Herrn vorgetragen. Die „kleine Elevatio“ am Schluß des Kanons faßt die „anamnetische Teilnahme von Liturg und Gemeinde am einen Opfer Christi (L 159)“ in einer Doxologie zusammen. Es handelt sich nicht darum, „die heiligen Gaben dem Volk zu zeigen, sondern darum, sie Gott darbringend emporzuheben“<sup>24</sup>. Diese Zielsetzung bekräftigt die

<sup>21</sup> LEHMANN/SCHLINK, a. a. O. 233. Vgl. L 92: Sie kann „in Lehre und Praxis der Eucharistie als überwunden gelten“. Zurückhaltender D 19 f.: „Doch ‚der Aspekt dieses Mahles als Opfer (ist) anscheinend weiterhin kontrovers, auch wenn wir hier vieles gemeinsam sagen können‘... insofern auch das bleibend gültige ‚Opfer Christi im Herrenmahl gegenwärtig‘ ist.“

<sup>22</sup> Vgl. H.-C. SCHMIDT-LAUBER, Der Opfergedanke in der jüdischen und christlichen Liturgie. In: Kath. Akademie Hamburg (Hg.), Aspekte der Ökumene. Anregungen für Theorie und Praxis. Hamburg 1984, 39–41.

<sup>23</sup> D 37: „Eine Lehre von der Eucharistie als Opfer im Sinne und in den Grenzen dieser Aussagen katholischer Theologie (scil. im Dokument ‚Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament‘) kann von der Kirche der Wittenberger Reformation nicht als Verfälschung des Evangeliums gewertet werden. Sie stellt Fragen und weckt Gegenfragen, aber sie markiert nicht unüberwindliche Grenzen.“

<sup>24</sup> JUNGSMANN, a. a. O. 2, 330.

Gemeinde durch das gemeinsame „Amen“. Was hindert, auch die große Elevatio statt der ursprünglichen Zeigegebärde als eine Darbringungsgeste zu verstehen?<sup>25</sup>

Die gegenseitige Annäherung impliziert auch die Überprüfung der Feier des Herrentages durch einen *Predigtgottesdienst*. Dazu heißt es „Nach katholischem Verständnis kann ein Wortgottesdienst die Eucharistiefeier am Sonntag nicht ersetzen“<sup>26</sup>. Wenn auch die Praxis eines sonntäglichen Abendmahlsgottesdienstes in den lutherischen Gemeinden stetig zunimmt, braucht es seine Zeit, bis sie sich durchsetzt. Dankbar darf daher festgestellt werden: auch in der Meßopferkontroverse sind wir einander in wesentlichen Fragen nahegekommen.

### III. Das Kirchenverständnis

#### 1. Grundsätzlicher Unterschied

„Die größte Schwierigkeit und das eigentliche Hindernis zu einer gegenseitigen Anerkennung der Eucharistiefeier zu kommen, liegt in dem verschiedenen Kirchenverständnis der einzelnen Konfessionen (L 75).“<sup>27</sup> Das Vatikanum II hat die ekklesiale Dimension der Eucharistie wiederum gesehen. Damit korrespondiert die *sakramentale Verfaßtheit* der Kirche. „Das heilige und organisch verfaßte Wesen dieser priesterlichen Gemeinschaft (der Kirche) vollzieht sich sowohl durch die Sakramente wie durch ein tugendhaftes Leben“ (LG 11, 1). Das Heilshandeln Gottes ist sakramental strukturiert. Der dreifaltige Gott teilt seine Gnade vorzüglich in sichtbaren Zeichen mit. Die Menschwerdung Jesu Christi verdeutlicht diesen Tatbestand (Joh 3, 16). Deshalb wird Jesus *Christus als Ursakrament* bezeichnet (Kol 2, 2). Um sein Heilsangebot im Nacheinander der Zeit und

<sup>25</sup> D. C. BOROWER, Gepeinigt, begehrt, vergessen. Aus der Geschichte des Körpers an der Wende zur Neuzeit, zitiert B. SCRIBNER: „In der mittelalterlichen Theorie des Sehens war das Auge das Tor zur Seele, denn man glaubte, ein materielles Fluidum fließe zwischen dem Betrachter und seinem Objekt. Von daher ist auch der Rang der ‚elevatio‘ in der Messe ... zu verstehen. Deren andächtige Schau schuf die Begegnung mit der Realpräsenz Christi.“ In: FAZ v. 29. 10. 1990, S. N 2.

<sup>26</sup> Den Sonntag feiern. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bonn 1984, 3. Vgl. D 21: „In diesem Zusammenhang können wir jedoch auf Grund einer Überlieferung seit apostolischer Zeit nicht der Aussage folgen: ‚In der evangelisch-lutherischen Kirche kann der Hauptgottesdienst der Gemeinde ein Predigtgottesdienst sein‘“.

<sup>27</sup> Vgl. M. EHAM, Gemeinschaft im Sakrament? Die Frage nach der Möglichkeit sakramentaler Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen. Zur ekklesiologischen Dimension der ökumenischen Frage, Frankfurt/Bern/New York 1976.



im Nebeneinander des Raumes präsent zu halten, wirkt die Kirche, „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug“ (LG 1), als *Universalsakrament*, „als allumfassendes Heilssakrament — universale salutis sacramentum“ (LG 48, 1). Sie ist „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als belebendes, im unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt zum Wachstum seines Leibes“ (LG 8). Die Einzelsakramente sind Lebensvollzüge der Kirche, die sie konstituieren, vor allem Taufe und Eucharistie. Die christologisch-pneumatische, soteriologische Zentrierung der sakramentalen Heilsveranstaltung trägt und prägt deren ekklesiale Komponente.

Hier stellt sich die Grundfrage nach dem *Zusammenwirken von göttlichem und menschlichem Tun*. Nach katholischer Überzeugung tut Gott zwar alles, aber nicht allein. In Wort und Sakrament macht er ein Heilsangebot, aber er zwingt nicht. Das reformatorische „solus Christus“ wurde ausgelegt, als ob Gott alles tue und allein. Dieses Mißverständnis hat in der Diskussion um die Rechtfertigung zu einer Annäherung geführt, wenn auch Unterschiede bleiben, jedoch „innerhalb der einen Kirche, die an ihnen nicht zerbrechen muß (L 75)“. Beim Empfang der Sakramente blickt die reformatorische Seite auf den einzelnen Empfänger und betont deshalb die gläubige Annahme. Die katholische Seite geht vom Vollzug der Spendung aus, wonach Christus in den Sakramenten nicht nur eine neue Beziehung zwischen Gott und den Menschen vermittelt, sondern den Menschen „neu schafft“ (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), insofern die heiligmachende Gnade als „Sein in Christus“ zu einem „Leben in Christus“ deputiert (L 82)<sup>28</sup>. Die *personale Erklärung der Begnadigung* hat manche Barrieren abgebaut. Differenzen bleiben. „Grundsätzliche Probleme bestehen allerdings im unterschiedlichen Verständnis vom Wesen der Gnade sowie der Gnadenmitteilung und damit der unterschiedlichen Zuordnung von Wort und Sakrament, Glaube und Wort/Sakrament, Kirche und Sakrament (L 77).“<sup>29</sup>

Die Reformatoren sehen vornehmlich die pneumatische „Geistkirche“ und weniger die sakramental verfaßte, institutionalisierte Kirche. Infolge der Vorbetonung des Wortes schob sich ein „unsichtbarer“ Kirchenbegriff gemäß dem Diktum: „ubi evangelium, ibi ecclesia“ oder der der Bezeichnung der Kirche als „creatura verbi“ vor. „Weiterer Klärung bedür-

<sup>28</sup> Vgl. J. G. ZIEGLER, Vom „Sein“ zum „Leben“ in Christus. Für eine spirituelle Moraltheologie: ThR 82 (1976) 265–274.

<sup>29</sup> Vgl. D. SÄTZLER/Th. SCHNEIDER, Hermeneutische Erwägungen zur „Allgemeinen Sakramentenlehre“: L III, Freiburg/Göttingen 1990, 31 f.



fen...insbesondere das Verhältnis zwischen der Verborgenheit der wahren Kirche in der Geschichte nach reformatorischer (reformierter) Überzeugung und ihrer Sichtbarkeit in der Geschichte, die katholische wie lutherische Theologie lehren (D 12 f.).“<sup>30</sup> Der „zweischichtige Kirchenbegriff der Reformation“ betrifft weniger die lutherische Lehre, wonach „die wahre Kirche doch gerade an Wort und Sakrament erkennbar . . . , zu deren Vollzug das kirchliche Amt gestiftet ist“. Auch nach katholischer Lehre kann die sichtbare Kirche nicht einfachhin mit ihrem nur im Glauben erfassbaren pneumatischen Wesen identifiziert werden<sup>31</sup>. „Die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichen und göttlichen Elementen zusammenwächst“ (LG 8, 1).

## 2. Verschiedenes Amtsverständnis

Das jeweilige Kirchenverständnis bestimmt die Konturen im Verständnis des Amtes. Wort und Sakrament können als die materialen Konstitutionselemente der Kirche, das Amt als formales Element bezeichnet werden<sup>32</sup>. „Das geistliche Amt der Kirche wird sowohl in der römisch-katholischen Kirche als auch in den lutherischen und reformierten Kirchen vom gemeinsamen Priestertum der Getauften unterschieden. . . . Das kirchliche Amt ist nicht von der Gemeinde ableitbar, sondern hat seinen Ursprung in einer göttlichen Sendung und Einsetzung (L 157 f.).“<sup>33</sup> Nach katholischer Lehre unterscheidet sich das spezielle Dienstpriestertum vom gemeinsamen Priestertum „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach — *essentia et non gradu tantum differant*“ (LG 8, 2). Dazu wird ausgeführt, daß ein

<sup>30</sup> Vgl. D 11: „In der genauen Verhältnisbestimmung zwischen der sichtbaren institutionellen Gestalt und dem verborgenen, nur im Glauben erfassbaren geistlichen Wesen der Kirche gibt es in den Traditionen unserer beiden Kirchen freilich deutliche Unterschiede.“

<sup>31</sup> D 22: „Trotz der noch verbleibenden Unterschiede besteht zwischen unseren Kirchen aufgrund der einen Taufe dennoch schon jetzt ‚partielle Sakramentsgemeinschaft‘. Zwar kann daraus ‚nur in voller Kirchengemeinschaft‘ volle Sakraments- und Gottesdienstgemeinschaft werden.“ Die in der Kirchenkonstitution des Konzils nicht verwendete, aber daraus ableitbare Definition der Kirche als *Communio* besagt: Die in der sakramentalen Verfaßtheit der Kirche sich inkarnierende Gegenwart Jesu Christi im Heiligen Geist konstituiert eine qualitativ neue Gemeinschaft des Menschen mit Gott und füreinander, die zur eschatologischen Vollendung unterwegs ist. Vgl. EHAM, a. a. O. 310–321.

<sup>32</sup> EHAM, a. a. O. 321–349.

<sup>33</sup> Da nach L 161 auch die evangelische Ordination durch Anrufung des Heiligen Geistes und Handauflegung erfolge, werde grundsätzlich Sakramentalität gewährt und damit Gnade vermittelt.

Unterschied der Art nach „auch von den reformatorischen Kirchen bejaht werden“ könne, da das kirchliche Amt von anderen Diensten, zu dem alle Christen verpflichtet sind, abgesetzt sei (L 158). Demgegenüber begründet die spezielle Amtsgnade eine qualitative Sonderung. Faßbar wird sie in der Lehre von dem *sakramentalen Charakter*. Dadurch wird eine absolute Inanspruchnahme des Geweihten durch Gott bewirkt, weshalb die Sakramente unabhängig von der Würde des Spenders gültig sind. Diese Unverlierbarkeit der Bevollmächtigung drückt sich in der Unwiederholbarkeit der Weihe aus. „Da in den evangelischen Kirchen eine Ordination nicht wiederholt wird, besteht in der Praxis eine Entsprechung zur katholischen Lehre vom ‚priesterlichen Charakter‘ (L 162).“<sup>34</sup> Werden hier nicht ontologische Kategorien mit funktionalen Bestimmungen allzu vordergründig gleichgesetzt<sup>35</sup>? Der traditionelle Gegensatz einerseits zwischen dem Vorrang des Predigtamtes und andererseits dem der Sakramentenverwaltung hat in der katholischen Kirche einer *Beiordnung* Platz gemacht. Das Vatikanum II führt die Wortverkündigung als „die erste Aufgabe der Priester“ (PO 4, 2) an. Die Reformatoren betonten demgegenüber, „daß sich das Evangelium im Geist selbst durchsetzen und Gehör verschaffen werde und daß es dabei nicht an bestimmte Ämter und Personen gebunden ist“<sup>36</sup>. Nach Luther gilt: „Ubi est verbum, ibi est Ecclesia.“

„Nach katholischer Lehre ist die *communio* in Wort und Sakrament an die ‚*communio hierarchica*‘ (hierarische Gemeinschaft) gebunden (D 15).“ Die traditionelle Dreigliederung der Ämter in Bischöfe, Priester und Diakone bejahte Calvin als „Entfaltung der neutestamentlichen Angaben über kirchliche Ämter“, wenn auch „ein Teil der späteren reformierten Tradition“ an einer ursprünglichen Einheit festgehalten hat (L 136; vgl. L 165). Luther suchte das *Bischofsamt* beizubehalten, konnte aber keinen Bischof gewinnen. „Um die entstandenen lutherischen Gemeinden mit Pfarrern zu versorgen, schritten sie (Luther und Melancthon) unter Berufung auf die ursprüngliche Einheit des Amtes der Pastoren und der Bischöfe zu einer Ordination durch ordinierte Pastoren (L 164).“ „Die evangelisch-lutherische Kirche spricht nur von einer Ordination zum kirchlichen Amt...; die Übertragung von kirchenleitenden, in diesem Sinne also episkopalen Ämtern, gilt als Installation (D 25).“ Von einer „Bischofsweihe“ kann keine Rede sein, höchstens von einer „praktischen Konvergenz“, weil „für die Ordination in der Regel leitende Amtsträger zuständig sind, insofern also Inhaber episkopaler Ämter (L 166 f.)“. „Trotz

<sup>34</sup> Vgl. L 85.

<sup>35</sup> Vgl. A. KLEIN, in: HINTZEN, a. a. O. 115.

<sup>36</sup> W. KASPER, Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem. In: L III, 340.

einer Reihe von bemerkenswerten neuen Gesichtspunkten ist in der Frage des bischöflichen Vorbehaltsrechts der Ordination also noch kein voller Konsens gegeben (L 167).“ Allerdings könne eine lutherische Gemeinde „in extremen Notsituationen eines ihrer Glieder mit dem Amt betrauen“<sup>37</sup>.

„Das ‚eigentliche dogmatische Problem‘ stellt sich in aller Schärfe, wenn ‚evangelischerseits‘ die Frage gestellt wird: ‚Gehört eine solche Ordinationssukzession zu den unverzichtbaren Kennzeichen der Kirche?‘ . . . ,Nach katholischer und orthodoxer Lehre stellt die ‚apostolische Sukzession‘ im Bischofsamt ein besonders wichtiges tragendes und unverzichtbares Element der Apostolizität der Kirche dar‘. ‚Für evangelische Theologie steht bei der Apostolizität der Kirche die Sukzession des Glaubens im Vordergrund‘ (D 25).“ (Vgl. 2 Kor 5, 18 f.). Die formale, vertikal-ekklesiale Dimension des Ordinationsgeschehens steht in polarer Spannung zu dessen horizontal-materialen Element der Identität des Glaubens. Eine Berufung auf eine „presbyterale Sukzession“ erfaßt nur einen der beiden Pole. Das Zweite Vatikanum resümiert: „Obgleich sie (die von uns getrennten Kirchlichen Gemeinschaften) nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens (defectus = Mangel) des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, bekennen sie doch . . . im heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde“ (UR 22, 3). Die Sakramentalität der Ordination durch Gebet und Handauflegung könnte anerkannt werden, „wenn eine Verständigung über die Wahrung der apostolischen Amtssukzession bei dieser Handlung erreichbar ist (L 161)“.

Neuere exegetische Untersuchungen nehmen als Kriterium des Apostelamtes die Sendung durch den Auferstandenen an (Gal 1, 1. 12. 16). In der alten Kirche waren *traditio*, die Weitergabe der inhaltlichen Identität des Glaubens, *communio* der Eintritt in die Gemeinschaft der Bischöfe und die *successio*, die Apostolizität, aufeinander verwiesen. „Der einzelne Bischof steht nicht dadurch in der apostolischen Sukzession, daß er in lückenloser Kette über seine Vorgänger auf einen der Apostel zurückgeht, sondern dadurch, daß er in der *communio* mit dem gesamten *ordo episcoporum* steht.“<sup>38</sup> Eine kanonistische Engführung trennte in der mittelalterlichen Kirche Wortverkündigung und Gemeindedienst von einem isoliert aufgefaßten Weihepriestertum. Im Gegenzug behaupteten die Reformatoren einseitig die Prävalenz der aus sich wirkenden Evangeliums. Im Vatikanum II wird der „pneumatologische und ekklesiologische

<sup>37</sup> EHAM, a. a. O. 691. Vgl. L 86.

<sup>38</sup> KASPER, L 3, 337.

Gesamtzusammenhang der apostolischen Nachfolge wieder deutlich herausgestellt<sup>39</sup>. „Die wichtigste Voraussetzung, um im Amtsverständnis und in der gegenseitigen Anerkennung der Ämter weiterzukommen, ist eine Verständigung über Wesen, sakramentale Grundstruktur und heilsvermittelnde Bedeutung der Kirche . . . Das Gespräch über das Kirchenverständnis ist darum die wohl wichtigste, bisher unerledigte Aufgabe für das künftige ökumenische Gespräch.“<sup>40</sup>

Ein weiteres Hindernis stelle das *Papstamt* dar. „Wie ist die ‚tiefgreifende Kontroverse, die zwischen uns besteht, . . . ob diese der Kirche im ganzen verheißene Untrüglichkeit im Glauben zum Ausdruck kommt und vermittelt wird durch bestimmte Strukturen (Bischofskollegium, Konzil, Papst)‘ . . . zu überwinden?“, da „nach reformatorischer Aussage . . . eine christliche Gemeinde Recht und Macht habe, Lehre zu urteilen“ (D 35; Vgl. D 37)? „Hinsichtlich der sachlichen Kontroverse über das päpstliche Amt hat das Zweite Vatikanische Konzil durch seine Aussage der Unterordnung des Lehramts unter das Wort Gottes (DV 10), durch seine Lehre von der Kollegialität der Bischöfe und durch die Betonung der Ortskirchen, in denen und aus denen ‚die eine und einzige katholische Kirche (besteht)‘ (LG 23) . . . Gesichtspunkte entwickelt, die Möglichkeiten zur Verständigung öffnen . . . Jedoch zeigen Can. 331 f. des CIC von 1983, daß bei diesem Thema noch erhebliche Differenzen bestehen (gemeint ist der Primat in Lehre und Jurisdiktion) . . . Dabei zeichnet sich die ‚Möglichkeit‘ ab, daß . . . auch das Petrusamt des Bischofs von Rom als sichtbare Zeichen der Einheit der Gesamtkirche von den Lutheranern nicht ausgeschlossen zu werden braucht‘ (L 168 f.).“ Dankbar darf festgestellt werden: Auch in der Ekklesiologie sind wir einander nähergekommen, wenn auch hier der Grunddissens deutlich in Erscheinung tritt<sup>41</sup>.

### 3. Schluß

Schon der kursorische Überblick, der nicht alle Probleme aufgreifen konnte, verdeutlicht, daß die christlichen Kirchen aufeinander zugehen. Im

<sup>39</sup> KASPER, a. a. O. 344.

<sup>40</sup> KASPER, a. a. O. 349.

<sup>41</sup> K. SCHLEMMER (Hg.), Gottesdienst — Wege zur Einheit. Impulse für die Ökumene (QuD 122), Freiburg/Basel/Wien 1989, 7 f.: „In den Beziehungen zwischen den Kirchen ist ja gerade der Gottesdienst, zumindest in seiner Hochform, der Eucharistie, jener Punkt, der am augenfälligsten die noch immer bestehende Kirchenspaltung symbolisiert . . . Auf diesem Hintergrund drängen sich einige Fragen auf: Ob nämlich alle uns lieb gewordenen Denk- und Sprechweisen, alle unsere Glaubensformeln, alle unsere gesamtkirchlichen, gemeindlichen und liturgischen Verhaltensweisen und Vollzüge am Maßstab des ursprünglichen Evangeliums und der Gesamtüberlieferung des Glaubens bestehen können?“



Verständnis der eucharistischen Gegenwart und des Meßopfers, ist, sieht man von praktischen Konsequenzen ab, weitgehende Übereinstimmung erzielt worden. Allerdings bleibt im Kirchen- und Amtsverständnis ein Dissens bestehen. Dieser *verhindert eine gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft*. „Gemeinschaft im Glauben und Gemeinschaft im Gottesdienst sind wesentlich aufeinander angewiesen. Daher können wir nur miteinander feiern, was wir auch miteinander glauben.“<sup>42</sup>

„Er hat in seiner Kirche das wunderbare Sakrament der Eucharistie gestiftet, durch das die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt wird“ (UR 2, 1). Wie ist diese „Bewirkung“ zu verstehen? Sie bezieht sich auf den inneren geistlichen Bereich des „Fruchtbringens“ der Reben am Weinstock Christus (Joh 15, 1–8), der geistgetragenen Vertiefung der Einheit mit Christus und untereinander. Der eucharistische Herr kann nicht instrumentalisiert werden, um von außen her unter dem (magischen?) Aspekt der Selbstwirksamkeit des Sakramentes „eingesetzt“ zu werden. Eucharistische Gemeinschaft setzt Kirchengemeinschaft voraus. Denn Kirchengemeinschaft vollzieht sich als eucharistische Gemeinschaft. Die menschliche Unverfügbarkeit des eucharistischen Geschehens verweist auf die Bedingung, daß der Glaube in den ekklesialen Kontext voll eingebunden ist und nicht in einem individuellen Bekenntnisstand.

Bei Todesgefahr oder in schwerer Not (Verfolgung, Gefängnis), wenn ein Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufgesucht werden kann und der einzelne von sich aus darum bittet, kann auch evangelischen Christen das Sakrament der Buße, Eucharistie und Krankensalbung gespendet werden, „sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind“ (Can 844 § 4 CIC 1983). Der Bitte der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands, die *Ausnahmeklausel* auf besondere Anlässe, wie ökumenische Tagungen oder Trauungen, auszudehnen, wurde nicht entsprochen<sup>43</sup>. Wegen des Fehlens des Weihesakramentes ist Katholiken die Teilnahme am evangelischen Abendmahl verwehrt. Bewußt, d. h. wider besseres Wissen und Gewissen, vollzogen, käme sie einer Glaubensverleugung gleich.

<sup>42</sup> K. LEHMANN, Ökumene, Pastorale Richtlinien 3, Mainz 1990, 16. Vgl. Jahrbuch des Ansgar-Werkes, Köln 1990, 29. Ansprache Johannes Paul II. in Oslo am 1. 7. 1989: „Das Problem der Eucharistie kann nicht unabhängig von unserer Auffassung von Geheimnis der Kirche und von dem der Einheit dienenden Amt gelöst werden.“

<sup>43</sup> Gottesdienst 24 (1990) 149: „In Artikel 34 der neuen Kirchenordnung für die evangelisch-reformierten Kirchen Bern-Jura heißt es: ‚Zur Teilnahme am Abendmahl sind alle eingeladen, welche die Gemeinschaft mit Jesus Christus suchen‘. Man wolle die ‚Türe offen halten für Gäste‘. Aus dem Neuen Testament sei nicht strikte ableitbar, daß die Taufe Voraussetzung sei. Vgl. EHAM, a. a. O. 439–442.



Ökumenische Euphorie wie Resignation widerspräche dem eingangszitierten Gebet Jesu, „daß alle eins seien“. Das Gesetz der Polarität, der Spannungseinheit zwischen verschiedenen Sichtweisen, öffnet den Blick auf Gemeinsamkeiten. Dazu gehört die *Polarität von Wahrheit und Liebe*. „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt . . . So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut“ (Eph 4, 15 f.). Wenn alles „aus Liebe“ gleicherweise gültig wäre, wäre letztlich alles gleichgültig<sup>44</sup>. Den Dank für die eingeschlagene Weggemeinschaft zur Einheit stattet ab, wer sich der Mühe unterzieht, die theologischen Klärungen zu rezipieren, bekanntzumachen und „in der kirchlichen Praxis ökumenisch angemessen zu Geltung zu bringen.“<sup>45</sup> Ziel ist nicht ein Total-, sondern ein *Fundamentalkonsens* gemäß dem Wahlspruch der Universität Rostock von 1418: „Doctrina multiplex, veritas una — Vielerlei Meinungen um der einen Wahrheit willen.“

<sup>44</sup> Vgl. E. VON ROTENHAN, „Gottes Geist befreit zum Leben“. Wie erfährt eine evangelische Christin katholische Christen?: HK 44 (1990) 328: „Insbesondere dort, wo das Dogma oder das Bekenntnis für wichtiger gehalten werden als die Liebe zu und unter den Menschen, haben wir als Christen zu protestieren.“

<sup>45</sup> L 112. Nach D 37 sollen „die Ergebnisse von Lehrgesprächen ‚auch die Sprache außerhalb des Dialoges prägen‘“. U. RUH, Lehrverurteilungen: offizielle evangelische Stellungnahme: HK 45 (1991) 551–553, informiert darüber, daß sowohl ein „Gemeinsamer Ausschuß der VELKD und des Lutherischen Weltbundes“ als auch eine „Theologische Kommission der Arnoldshainer Konferenz“ im September 1991 Beschlußvorlagen für die Synoden der einzelnen Landeskirchen erarbeitet haben. Neben Fortschritten bleibe — laut Studie der VELKD — „an verschiedenen Stellen . . . ein eindeutiger Unterschied, ja Gegensatz in der Lehre.“ RUH resümiert: „Die Vorstellungen über Gestalt und Bedingungen von Kirchengemeinschaft gehen allerdings nach wie vor auseinander“. Das mit dem Kirchenbegriff zusammenhängende Verständnis von Amt und Sakrament bedarf einer weiteren Klärung.

HANS KUHN

## Spätberufung

Beobachtungen und Anmerkungen zu einem Begriff

Im kirchlichen Bereich gehört oder gehörte die Rede von sogenannten Spätberufenen zum durchaus üblichen Sprachgebrauch, während sie außerhalb dieses Milieus praktisch unbekannt zu sein scheint, da das sechsbändige Wörterbuch der deutschen Sprache den Begriff nicht verzeichnet<sup>1</sup>. Das Dekret „Optatum totius“ des Vaticanum II umschreibt im lateinischen Text den Begriff mit der Wendung „qui maiore aetate divinam sequuntur vocationem“ und fordert „geeignete Studienstätten und andere Initiativen“ für die Ausbildung von Spätberufenen<sup>2</sup>. Es gab und gibt solche Einrichtungen von Diözesen und Orden<sup>3</sup>. Während die weitaus meisten dieser Institute Jungen und/oder ledige Männer eines bestimmten Alters auf das Abitur vorbereiten, ermöglicht das Studienhaus St. Lambert Lantershofen, das am 2. Mai 1992 20 Jahre alt wurde, ledigen Männern, die über eine abgeschlossene Berufsausbildung verfügen und 25 Jahre alt sind, ein theologisches Studium, das den Weg zum Priesterberuf öffnet, ohne daß die betreffenden Kandidaten die Reifeprüfung nachholen müssen, weil Berufs- und Lebenserfahrung eine entscheidene Motivation bilden können. Zugleich dürfte festzustellen sein, daß das Studienhaus St. Lambert trotz des höheren Durchschnittsalters seiner Mitglieder im wesentlichen den übrigen Priesterausbildungsstätten gleicht. Gerade deshalb scheint die Frage notwendig: Wer oder was ist eigentlich ein Spätberufener? Was stellt der Begriff fest? Seit wann wird er gebraucht? Wem dient die Feststellung, ein Priesteramtskandidat sei ein Spätberufener?<sup>4</sup>

Ein Blick in die Geschichte soll helfen, die Bedeutung des Begriffs zu klären, zugleich aber auch verdeutlichen, daß sich einige um den Priesterberuf rankende

<sup>1</sup> Vgl. Duden Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden, Bd. 6, Mannheim—Wien—Zürich 1981. Vgl. allerdings auch das Praktische Lexikon der Spiritualität (Hg. Christian Schütz), Freiburg—Basel—Wien 1988, in dem der Begriff nicht bearbeitet wird. Die von Bischof Klaus Hemmerle stammenden Ausführungen zu „Ruf/Beruf/Berufung“ gehen insofern eher beiläufig auf die Frage ein, als sie im Zusammenhang einer Phänomenologie dessen, was als Berufung bezeichnet wird, mit Verweis auf Mk 10, 28 feststellen: „Gott kann ... vom bisherigen Beruf wegufen.“ a. a. O., 1066—1069.

<sup>2</sup> Vgl. Dekret über die Ausbildung der Priester Nr. 3: LThK Bd. 13, 320—322.

<sup>3</sup> Vgl. die Auflistung von J. DELLEPORT in: Die europäische Priesterfrage (Hg. Internationales katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung), Wien 1959, 285—287.

<sup>4</sup> Die Ausführungen von R. BOECK zum Thema „Spätberufene“ berühren ausschließlich die augenblicklichen Gegebenheiten. Vgl.: DERS., Zur Bedeutung des Priesterseminars in der heutigen Zeit: In unum congregati (FS. Augustinus Kardinal Mayer OSB) (Hg. St. Haering) Metten 1991, 483—494; 491 f.

Fragen neu stellen, wenn die aufgeworfenen Fragen auch nur teilweise geklärt sind. Während in Wetzler und Welte's Kirchenlexikon von 1899 das Stichwort „Spätberufe“ fehlt, widmet ihm das LThK 35 Zeilen und versteht darunter „Männer, die erst in reiferen Jahren Neigung ... oder Möglichkeit ... zum Priestertum bekommen“<sup>5</sup>. Eine ähnliche Unterscheidung nimmt auch die zweite Auflage des LThK unter dem Stichwort „Spätberufe“ vor<sup>6</sup>, nämlich zwischen solchen im engeren und solchen im weiteren Sinne. Der Begriff diene einmal zur Bezeichnung von Männern, „die erst in reiferen Jahren und oft erst nach Abschluß einer Berufsausbildung Neigung oder Möglichkeit bekommen, Priester zu werden“. Die bessere Bezeichnung wäre „Zweiter Bildungsweg zur Theologie“, da der Begriff eingeschränkt wird auf „die wenigen Fälle der Spätentwickler (im psychol. [ogischen] Sinn)“, die einen anderen Weg zum Studium der Theologie gehen, zumal es im Laufe der Kirchengeschichte immer Spätberufene — „im weiteren Sinne“ — gegeben habe.

Während LThK<sup>1</sup> auf jegliche Literaturangaben verzichtet, nennt die zweite Auflage vier Titel, darunter zwei Abhandlungen des Schweizer Ordenspriesters Alphons Böhi, die 1956 erschienene Arbeit „Der spätberufene Priester“ und den Aufsatz „Die psychologische und pädagogische Problematik der Spätberufenen“, der als Referat bei der „Internationalen Enquête“ 1958 in Wien gehalten wurde<sup>7</sup>. Ein Kapitel der zuerst genannten Arbeit Böhis trägt die Überschrift „Spätberufung als Tatsache“<sup>8</sup> und beginnt mit der überraschenden, jedenfalls zu prüfenden Feststellung: „Zu allen Zeiten in der Geschichte der katholischen Kirche gab es spätberufene Priester, im Urchristentum nicht weniger als im Mittelalter und in der Neuzeit.“ Zur gegenwärtigen Praxis erklärt das in Wien gehaltene Referat, ein Spätberufener sei ein „Bursche“ zwischen dem 15./16. und dem 25. Lebensjahr, weil nur diese Altersspanne noch in sinnvoller Weise auf den Priesterberuf hin formbar erscheint. Jüngere könnten noch den als normal angesehenen Weg gehen, während bei Kandidaten, die das angegebene Alter überschritten haben, „die Gefahr einer gewissen geistigen Erstarrung größer, die Anpassungsfähigkeit, die *souplesse d'adaptation*, bedeutend geringer“ sei<sup>9</sup>.

Um das Selbstverständnis von Einrichtungen zu kennzeichnen, die als Spätberufenenbildungsstätten gedacht waren oder sind, sei auf eine der „Lebensre-

<sup>5</sup> Vgl. A. KOTHIERINGER, Spätberufe: LThK<sup>1</sup> Bd. 9 (1937), 712; vgl. auch die damit im wesentlichen übereinstimmenden Ausführungen von W. STOCKUMS, Der Beruf zum Priestertum, Freiburg/Breisgau 1934, 78—82.

<sup>6</sup> L. RUDOLPH, Spätberufe: LThK<sup>1</sup> Bd. 9 (1964), 949.

<sup>7</sup> Enthalten in: Die europäische Priesterfrage. Bericht der Internationalen Enquête in Wien 10.—12. Oktober 1958 (Hg. Internationales katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung), Wien 1959, 256—287.

<sup>8</sup> Der spätberufene Priester. Eine psychologisch-pädagogische Studie seines Werdegangs (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik 11), Freiburg/Schweiz 1956, 18.

<sup>9</sup> A. BÖHI, Die psychologische und pädagogische Problematik: Die europäische Priesterfrage, 260; ähnlich P. LACKNER, Die Heranbildung der Spätberufe im deutschen Sprachraum: Die europäische Priesterfrage, 269.

geln des Seminars“ aus der Zeit vor 1957 verwiesen, die Georg Mangold zitiert: „Das Spätberufenenseminar will junge Männer, die ihren Wunsch, Priester zu werden, früher nicht verwirklichen konnten oder erst in späteren Jahren Liebe und Neigung zum Priestertum fühlen, zur Reifeprüfung des staatlichen Gymnasiums vorbereiten.“<sup>10</sup> Eine als Werbeschrift gedachte Broschüre „Karmelitenkloster Bamberg“ definiert<sup>11</sup>: „Spätberufene sind Schüler, die ihre schulische Ausbildung irgendwann vorzeitig abgebrochen haben, sie aber wieder aufnehmen wollen, um einen geistlichen oder sozialen Beruf zu ergreifen.“<sup>12</sup>

Das Referat des Osnabrücker Bischofs Ludwig Averkamp beim Studententag der Deutschen Bischofskonferenz 1989 vermeidet den Begriff „spätberufen“, spricht von der Sache, da es zwischen einem gewöhnlichen und außergewöhnlichen Weg zum Priesterberuf unterscheidet<sup>13</sup>, und mit der zweiten Möglichkeit 20- bis 30jährige Kandidaten meint, die nicht nur zunächst andere Ausbildungswege gegangen sind und in anderen Berufen tätig waren, sondern erst nach menschlichen und religiösen Umwegen oder Abwegen sich zum Dienst in der Kirche entschieden haben<sup>14</sup>. Im Anschluß an Emil Spath erklärt der Bischof, daß der außergewöhnliche Weg „das Paradox des Christlichen besonders deutlich sichtbar“ werden lasse, da auch heute der berufende Gott nicht so an die von ihm geschaffene Natur gebunden sei, daß er nicht eine kranke Wurzel gesund machen und zu einem mächtigen Baum werden lassen könnte<sup>15</sup>. Spath meint — so Averkamp — beobachten zu können, daß im Fall des gewöhnlichen Weges die Berufung „als kontinuierliches, leises Rufen“ zustande komme und somit einen Wachstumsprozeß bilde, der organischer, vermittelnder Pflege bedürfe. Demgegenüber vollziehe sich der ungewöhnliche Weg „nicht selten ereignishaft, als einmaliges Berufungsgeschehen, unvermutet, gegen allen Anschein, menschlich unvermittelt, durch Gottes überwältigend — starkes Rufen“<sup>16</sup>.

Allen hier zusammengetragenen Ausführungen ist eine Zweiteilung gemeinsam, die eher vorausgesetzt als bewiesen wird, daß es nämlich „Früh-“ oder „Rechtzeitigerberufene“ und „Spätberufene“ gibt, daß es legitim ist, von einem gewöhnlichen und einem außergewöhnlichen Weg zum Priesterberuf zu sprechen, daß es Spätberufene in einem engeren und in einem weiteren Sinne gibt, daß Spätberufene Männer sind, die erst in reiferen Jahren Neigung oder Möglichkeit zum Priesterberuf bekommen. Es sei nicht bestritten, daß alle Ausführungen Richtiges und Zutreffendes feststellen, sofern Menschen unterschiedlichen Alters und auf unterschiedlichen

<sup>10</sup> DERS., Das Seminar St. Matthias: 50 Jahre Seminar St. Matthias mit Spätberufenengymnasium und Kolleg Wolfratshausen-Walddram (Hg. Seminar St. Matthias, 8190 Wolfratshausen) (1977), 7—9; 7.

<sup>11</sup> Hg. Konvent der Karmeliten in Bamberg (anläßlich des 400. Jahrestages der Verlegung des Klosters von der Au auf den Kaulberg 1589—1989) o. S.

<sup>12</sup> Im Beitrag: Wie leben und wirken die Karmeliten im Bamberger Kloster heute?

<sup>13</sup> Vgl. Pastoral zur Weckung von Priester- und Ordensberufen (Hg. Deutsche Bischofskonferenz) (Arbeitshilfen 69), Bonn (1989), S. 20 f.

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O., 21.

<sup>15</sup> Vgl. a. a. O., 20.

<sup>16</sup> Vgl. a. a. O., 20.



Wegen zum Priesterberuf gelangt sind und wohl auch gelangen, daß aber alle vorgenommenen Unterscheidungen wichtige Momente unberücksichtigt lassen. Die folgenden Anmerkungen versuchen daher, dem Begriff „Spätberufe“ nachzuspüren, seine Problematik zu beleuchten und zugleich die Frage anzureißen, welche Zugangswege zum Priesterberuf erschlossen werden können.

## 1. Ungenauigkeit in der Verwendung des Begriffes

Die gesamte betrachtete Literatur bezieht den Begriff ausschließlich und ausdrücklich auf Männer<sup>17</sup>, so daß Frauen überhaupt nicht in den Blick kommen oder kommen können. Außerdem wird von Spätberufen nur im Zusammenhang mit dem Priesterberuf gesprochen, obwohl Kandidaten des sogenannten Ständigen Diakonats ein bestimmtes höheres als bei Priesteramtskandidaten übliches Alter erreicht haben müssen.

Außerdem fehlt die ganze Gruppe der Ordensleute, da nämlich nach kirchlichem Verständnis der Eintritt in eine Ordensgemeinschaft auf einer Berufung durch Gott gründen muß (vgl. Can 574 § 2 CIC), so daß immer auch Frauen und Männer als Berufene und damit auch als Spätberufene gelten könnten und müßten, zumal das LThK<sup>2</sup> die „Berufung zum Priester- und Ordensstand“ in einem eigenen Beitrag bespricht<sup>18</sup>.

Wenn auch Kothieringer, Rudolph, Böhi die Tatsache von Spätberufung im Laufe der Kirchengeschichte nennen, behandeln ihre Ausführungen, aber auch die der Karmeliten und die sich auf Emil Spath stützenden von Bischof Averkamp lediglich die Spätberufung als Vorgang bzw. aus der Sicht dessen, der nach heutigem Verständnis als Spätberuf zu gelten hat oder als solcher bezeichnet werden kann, und nehmen ausschließlich männliche Kandidaten in den Blick, obwohl doch zumindest vom Standpunkt der Ordensberufung aus auch Frauen berücksichtigt werden müßten. Die einzelnen Erörterungen setzen also ein bestimmtes Verständnis von Spätberufung voraus, ohne die Berechtigung des Begriffes in der vorliegenden Verwendung zu befragen. Problematisch aber macht den Begriff ein Blick in die Bibel.

## 2. Die Frage nach der Berechtigung der Bezeichnung vor dem Hintergrund der biblischen Rede von Berufung

Das Bewußtsein von der Berufung des Volkes Gottes gehört von Anfang an zum christlichen Selbstverständnis (vgl. 1 Thess 4, 7; 5, 24; Röm 8, 30). Nach 1 Petr 2, 9 hat Gott sein Volk „aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen“. Daß Jesus Menschen in seine Nachfolge rief, berichten die Evangelien übereinstimmend (vgl. Mk 1, 16—20 par. Mt 4, 18—22; Lk 5, 1—11; Mk 2, 14 par. Mt 9, 9; Lk 5, 27 f.; Joh 1, 43).

Da die Geschichten des Neuen Testaments das Wort Jesu an Personen ergehen lassen, die einer Tätigkeit nachgehen, von denen zudem zumindest einige eine Familie haben, sind alle Berufenen im heutigen Sinne Spätberufe. Daß aber in den

<sup>17</sup> Vgl. L. RUDOLPH, Spätberufe: a. a. O., 949.

<sup>18</sup> F. DANDER, s. v.: LThK Bd. 2 (1958), 284 f.



beiden genannten Momenten des Berufes und der Familie etwas von anderen Unterscheidendes liegen soll, wird nicht behauptet, nicht einmal erwogen. Vielmehr bildet die Tatsache der Berufung durch Jesus mitten bei der Arbeit und von der Familie weg gerade das den Ausschlag gebende Element des Ganzen (vgl. Mt 19, 27). Nicht nur weil er seine Ausbildung hinter sich hat (vgl. Apg 22, 3) und seinen Beruf ausübt (vgl. Apg 18, 3), als Gott ihm „seinen Sohn offenbarte, damit er ihn den Heiden verkündige“ (vgl. Gal 1, 16), sondern auch von seinem Selbstverständnis her läßt sich Paulus als Spätberuf verstehen. Er spricht ja von sich als dem letzten, dem der auferstandene Christus erschienen ist, und bezeichnet sich als „Mißgeburt“ (1 Kor 15, 8). Trotzdem weiß er sich aber mit den übrigen Aposteln auf einer Stufe, behauptet sogar von sich, daß er sich mehr eingesetzt habe als die anderen (vgl. 1 Kor 15, 10). Wie Paulus die Reihe derer beschließt, die den Auferstandenen gesehen haben, so ist Matthias der, der für Judas in das Zwölferkollegium nachgewählt wird (vgl. Apg 1, 15–26), in diesem Kreis der letzte, kann also auch in einem gewissen Sinne als Spätberuf charakterisiert werden<sup>19</sup>. Für die Frage nach der Bedeutung dessen, was als Spätberuf bezeichnet wird, wirft aber die gesamte Schilderung nichts ab, zumal das Selbstverständnis des Gewählten überhaupt nicht zur Sprache kommt<sup>20</sup>.

Das Selbstverständnis eines Spätberufenen oder auch Seiteneinsteigers läßt sich am ehesten einer alttestamentlichen Gestalt entnehmen. Amos erklärt von sich, er sei nicht den normalen Weg eines Propheten gegangen, sondern aus seinem Beruf herausgerissen worden: „Ich bin kein Prophet und kein Prophetenjünger, sondern ich bin ein Viehzüchter, und ziehe Maulbeerfeigen. Aber der Herr hat mich von meiner Herde weggeholt und zu mir gesagt: Geh und rede als Prophet zu meinem Volk Israel!“ (7, 14 f.)

Als Beweistext für den derzeit üblichen Gebrauch des Begriffes „Spätberufe“ dient offenbar das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–16), in dem Menschen zu unterschiedlichen Stunden durch den Gutsbesitzer angeworben und in Dienst genommen werden, eine Gruppe sogar erst „um die elfte Stunde“, also zu einer Zeit, da die meiste Arbeit, über deren Charakter die Erzählung freilich schweigt, bereits geleistet sein mußte oder ist<sup>21</sup>. Eine Verbindung zu Mt 9, 37 f. ist

<sup>19</sup> Vgl. auch die Wahl des Apostels Matthias zum Patron des Spätberufenenseminars Waldram: K. BAUN, Unser Patron: St. Matthias: 50 Jahre Seminar St. Matthias mit Spätberufenengymnasium und Kolleg Wolfratshausen-Waldram (Hg. Seminar St. Matthias, 8190 Wolfratshausen) (1977), 10 f.

<sup>20</sup> Vgl. zur Auslegung R. PESCH, Die Apostelgeschichte I. Teilband Apg 1–12 (EKK Bd. 5), Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn 1986, 82–92; G. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte I. Teil (HThK Bd. 5), Freiburg–Basel–Wien 1980, 211–232.

<sup>21</sup> Vgl. Lettre pastorale collective de Son Eminence le Cardinal Léger, Archevêque de Montréal, et de Leurs Excellences les Evêques de la Province Ecclésiastique de Montréal sur les Vocations sacerdotales de jeunes et d'adultes, dites communément Vocations tardives. in: Mandements Lettres Pastorales publiés dans le DIOCESE DE MONT-RÉAL depuis son Érection 24, 1954, 1629–1652 (Nr. 5–11); vgl. auch A. BÖHI, Problematik, 263: „Gott beruft für seinen Weinberg zur ersten, dritten, sechsten, neunten und sogar elften Stunde.“

naheliegend, da Christus gerade die Ernte im Blick hat, für deren Einbringung der Herr im Gleichnis möglicherweise Sorge trägt<sup>22</sup>. In der Sicht der gängigen Auslegung galt die Kirche als Reich Gottes auf Erden<sup>23</sup>. Daraus läßt sich für die Bitte um Arbeiter schließen: Zum Dienst „am Himmelreich“ ist es nie zu spät, sondern es kommt nur darauf an, dem Ruf Gottes zu folgen. Trotzdem gilt es festzuhalten, daß der erste Evangelist von der späten Stunde des Tages, nicht aber vom Lebensalter der „berufenen Arbeiter“ spricht. Weil die Beispielerzählung Jesu in erster Linie oder sogar ausschließlich eine Aussage über Gott und seine Güte machen und in diesem Zusammenhang auch den von Gott gewährten Lohn für die gestellte Aufgabe betrachten möchte, kann sie nicht als Rechtfertigung für die Rede von Spätberufen herangezogen werden. Das Gleichnis selbst zielt gerade nicht auf eine Unterscheidung des Einsatzes, den die Menschen leisten. Alter oder persönliche Situation der Gerufenen bleiben vollkommen unberücksichtigt. Auf das erbrachte Pensum blicken nur die Menschen selbst (Mt 20, 11 f.), während für Gott die abzurechnenden Arbeitsstunden keine Rolle spielen (Mt 20, 14 f.). Von daher ist der Begriff des Spätberufenen in jeder Hinsicht problematisch, da er vom Menschen her denkt, während Mt 20, 1–16 die Sicht Gottes im Auge hat<sup>24</sup>. Ein Blick in die Kirchengeschichte läßt die Redeweise von Spätberufen nicht klarer werden.

### 3. Berufung zum priesterlichen Dienst in der Zeit der frühen Kirche

Ein gemeinsamer Hirtenbrief der Bischöfe der Kirchenprovinz Montréal vom Gründonnerstag 1953, der sich ausdrücklich der Spätberufenenfrage widmet, identifiziert die Jünger Jesu Petrus und Andreas, Matthäus und Johannes als Spätberufe und kommt zu dem Schluß: „Grâce à ces apôtres (vocations tardives) qui ont eu le courage de tout abandonner, l'Évangile a été prêché et propagé à travers le monde.“<sup>25</sup> Alphons Böhi schränkt diese von ihm selbst zitierte Feststellung mit der Bemerkung ein, „daß bei der Gründung der Kirche die Berufung dieser ‚Spätberufenen‘ keine Ausnahme darstellte, wie es später der Fall war“<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband (EKKI/1), Zürich—Einsiedeln—Köln—Neukirchen-Vluyn 1985, 81, nach dem sich für das Bild der Ernte das Gericht vom AT und vom Judentum her „als fester Assoziationshorizont“ ergibt. Zugleich ist nach Luz in der matthäischen Sicht „das Gebet die Grundlage der missionarischen Existenz der Jünger“. Nach Gnllka gilt für Mt 9, 38, daß die Jünger einmal sich selbst als Erntearbeiter begreifen und zugleich um die Aussendung von Erntearbeitern bitten (vgl. J. GNILKA, Matthäusevangelium, 1. Teil (HThK I/1) Freiburg—Basel—Wien 1986, 353).

<sup>23</sup> Vgl. E. ISERLOH, Kirchliche Bewegungen: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 7, 310 f.; vgl. konkret P.-E. LÉGER, Sermon prononcé à Côte Sainte-Catherine (près Laprairie), le 7 septembre 1952, à l'occasion de la bénédiction du Séminaire des Saints-Apôtres, in: Mandements Lettres Pastorales publiés dans le DIOCÈSE DE MONTRÉAL depuis son Érection 23, 1953, 1213–1234.

<sup>24</sup> Vgl. zur Auslegung J. GNILKA, Matthäusevangelium, 2. Teil, 174–183; R. SCHNACKENBURG, Matthäusevangelium, 16, 21–28, 20, 187–189.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 21: a. a. O., 1636.

<sup>26</sup> A. BÖHI, Priester, 18, 8.

Diese Aussage bringt die Fragwürdigkeit der Rede von Spätberufen auf den Punkt, da einerseits wohl alle von Jesus in die Nachfolge Gerufenen im heutigen Sinne als solche zu bezeichnen wären, daß auf der anderen Seite diese Benennung völlig außer Sichtweite der Betroffenen und auch der jeweiligen Darstellung liegt. Jesus selbst kennt nicht verschiedene Kategorien von Berufenen, wenn sich auch der Gebrauch des Begriffes Spätberufe von seinem Wort herleitet, wie oben gezeigt wurde.

Daß sich der frühen Kirche die Frage des Spätberufes in der Art der Gegenwart nicht stellt, geht schon allein daraus hervor, daß Christen nur in reiferem Alter zum Amt zugelassen wurden oder zumindest zugelassen werden sollten. Diese Feststellung dürfte sich nahezu zwangsläufig aus dem Bischofsspiegel 1 Tim 3, 5 ergeben: „Wer seinem eigenen Hauswesen nicht vorstehen kann, wie soll der für die Kirche Gottes sorgen?“<sup>27</sup>, der gleichsam vom „vir probatus“ spricht<sup>28</sup>. Nach der wohl im dritten Jahrhundert entstandenen syrischen „Didaskalie“ muß der Bischof in charakterlichen Qualitäten und in sittlicher Hinsicht höchsten Ansprüchen genügen, die bei einem Kandidaten eher bei vorgeschrittenem Alter gegeben sind, so daß der Bischof bei seiner Wahl möglichst 50 Jahre alt sein soll; bei einem jüngeren Kandidaten soll eine gewissenhafte Prüfung erfolgen<sup>29</sup>.

In der Kirchenordnung Hippolyts gilt als Kriterium für die Auswahl zu den kirchlichen Ämtern, daß die Kandidaten in der Gemeinde bekannt sind und für die Aufgabe geeignet erscheinen. Daraus läßt sich eine Folgerung für das Alter zumindest insofern ziehen, als der Kandidat sicherlich über eine gewisse Lebenserfahrung verfügen mußte. Als Lebenserfahrung schlechthin und damit als Zeichen für den Besitz des Geistes wird das „Bekenntnis“ in der Zeit der Verfolgung gewertet. Der „Confessor“ hatte in der Verfolgungssituation die Geistbegabtheit erwiesen und bedurfte darum nach Hippolyt für den Eintritt in den Diakonat und Presbyterat nicht mehr der Weihe. Das Lebensalter wird in diesem Zusammenhang nicht direkt genannt, muß aber eher höher als niedrig angesetzt werden. Im dritten Jahrhundert beginnt sich die klerikale Laufbahn zu institutionalisieren<sup>30</sup>. Über den im Jahre 251 gewählten römischen Bischof Cornelius schreibt Cyprian von Karthago: „Er ist nicht plötzlich zu bischöflicher Würde gelangt, sondern erst, nachdem er alle kirchlichen Ämter durchlaufen und sich oft genug bei seinen göttlichen Verwaltungsaufgaben um den Herrn verdient gemacht hatte, stieg er über alle religiösen Dienstgrade zur höchsten Stufe des Priestertums (= Bischofsamt) empor.“<sup>31</sup>

<sup>27</sup> J. JEREMIAS, Die Briefe an Timotheus und Titus (NTD 9), Göttingen 1981, 23, spricht von einem „Pfarrsiegel“.

<sup>28</sup> Vgl. K. S. FRANK, Wege zum priesterlichen Dienst in der Alten Kirche: Ruf Gottes — Antwort des Menschen (Hg. G. Greshake), Würzburg 1991, 74–96; 78.

<sup>29</sup> Vgl. K. BAUS, Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 1, Freiburg—Basel—Wien 1985 (= 1962), 392.

<sup>30</sup> K. S. FRANK, a. a. O., 81.

<sup>31</sup> K. S. FRANK, a. a. O., 82.

Von Spätberufenen im heutigen Sinne zu sprechen dürfte zumindest mittelbar angebracht sein, da das Eintrittsalter in den Dienst der Kirche gewiß höher als heute üblich lag. Eine „Bewährung“ im Leben, wie auch immer sich eine solche Forderung im einzelnen fassen läßt, wird als eine unabdingbare Voraussetzung für die Übernahme des Bischofsamtes angesehen. Es verdient auch Beachtung, daß die Konstantische Wende dem Klerus ein beachtliches Maß an Privilegien einbrachte, wie z. B. die Befreiung von Steuern und vom Militärdienst, so daß die Zahl derer, die den kirchlichen Dienst erstrebte, beträchtlich zunahm, dem Staat aber personelle Kräfte verloren gingen und zudem die Staatskasse belastet wurde<sup>32</sup>. Kaiser Valentinian III. bekräftigt im Jahre 439 Verfügungen seiner Vorgänger und Väter, „damit sich nicht allenthalben die Zahl der leistungspflichtigen Bürger verringert und dem Gemeinwesen Schaden entsteht, während die Zahl der Kleriker ins Uferlose wächst“ (Cod. Theod. 12). Dieses Dekret setzt augenscheinlich voraus, daß nicht Jugendliche, sondern Männer, die ein leistungsfähiges Alter erreicht und sich beruflich bewährt haben oder imstande sind, sich zu bewähren, aus der Laufbahn aussteigen und Kleriker werden, daß es sich nach heutigem Verständnis zumindest in einem weiteren Sinne um Spätberufene handelt, selbst wenn der Priesterberuf nicht unmittelbar erstrebt wurde. Das Dekret, zu dem sich der Kaiser herausgefordert sieht, selbst dürfte zudem belegen, daß eine beträchtliche Zahl damals als „Spätberufe“ den Weg zum Amt, wie auch immer es im einzelnen zu umschreiben ist, in der Kirche gefunden haben muß. Daß Spätberufe im heutigen Sinne in der frühen Kirche die Regel waren, geht auch daraus hervor, daß erst in merowingisch-frühfränkischer Zeit, als sich die eigentliche Stadtkultur aufgelöst hatte, der Klerus des Bischofs, den Klöstern ähnlich, sich aus den *pueri oblati* aufbaut, die von Stufe zu Stufe, dem Alter entsprechend, bis zur Ordination als Presbyter aufsteigen<sup>33</sup>.

Es blieb indes in der Kirche der ersten Jahrhunderte zumindest nicht nur bei den allgemeinen Bestimmungen. Auch die Wirklichkeit entsprach anscheinend auf weite Strecken den Forderungen, da tatsächlich viele Männer, vom heutigen Verständnis aus betrachtet, „in vorgerücktem Alter“ den Weg zum Priesterberuf fanden, wie allein die Lebensdaten der folgenden Gestalten belegen<sup>34</sup>. Origenes, geboren um 185 in einer christlichen Familie, wurde nach Karl Baus „in reifen Jahren“<sup>35</sup>, nämlich mit 45, zum Priester geweiht. Athanasios (der Große), geboren um 295, war mit 30 Jahren noch nicht Priester, wurde aber 328, also mit 33 Jahren, bereits Bischof. Basilios (von Cäsarea) der Große, geboren 329/331, wurde 364 in Cäsarea zum Priester geweiht, aber bereits 370 Bischof dieser Stadt und damit Metropolit von Kappadokien. Wenn Ambrosius, geboren 339, im Jahre 374 als Katechumene zum Bischof von Mailand gewählt wurde, wird doch zumindest im Hinblick auf die Taufe und den Presbyterat als Spätberufener zu gelten haben. Ein Spätberufener ist

<sup>32</sup> Vgl. K. BAUS, Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 2, 1, 293 f.

<sup>33</sup> Vgl. E. L. GRASMÜCK, Vom Presbyter zum Priester: Priesterkirche (Hg. P. Hoffmann) (Theologie zur Zeit 3), Düsseldorf 1987, 96–131; 112.

<sup>34</sup> Zu den Lebensdaten vgl. B. ALTANER — A. STUIBER, Patrologie, Freiburg—Basel—Wien 1978).

<sup>35</sup> K. BAUS, Handbuch der Kirchengeschichte Bd. 1, 390.



gewiß Augustinus (354—430), da er erst im Alter von 33 Jahren die Taufe empfing. Die Geschichte seiner Priesterweihe ist bekannt; er erhielt sie 391 auf Wunsch des Volkes von Hippo Regius im Alter von 37 Jahren, die Bischofsweihe jedoch nur vier Jahre später. Wenn Papst Gregor der Große, geboren um 540, von 579 bis 585 als Apokrisiar in Konstantinopel eingesetzt war, dann dürfte er Diakon gewesen sein, schließlich wurde er erst 590 zum Bischof (?) geweiht. Immerhin etwa 32 Jahre alt war Hieronymus, geboren um 347, als er um 379 zum Priester geweiht wurde. In etwa genauso alt war Gregor von Nazianz, geboren 329/30, der um 362 gegen seinen Willen, auf Drängen der Gemeinde, von seinem bischöflichen Vater die Priesterweihe empfing. Johannes Chrysostomus, geboren 344/345, wurde 386, also gut 40jährig zum Priester geweiht. Johannes von Damaskus, geboren um 650, war aller Wahrscheinlichkeit nach über 50 Jahre alt, als er gegen seinen Willen zum Priester geweiht wurde. Wenn auch Gregor von Nyssa bereits ausgebildeter Rhetor war, also einen Beruf ausübte, kann er im Hinblick auf die Bischofsweihe als direkt jung gelten, da er, geboren um 335, erst etwa 26 Jahre alt war, als er 371 durch seinen Bruder Basilius gegen seinen Willen zum Bischof von Nyssa bestellt wurde. Demnach müssen die vier sogenannten abendländischen Kirchenväter, auch die großen östlichen Theologen, die sogenannten Kappadokier, und andere Theologen der frühen Christenheit im heutigen Sinne als Spätberufene angesehen werden, da entweder die Ausbildung in einem anderen Beruf der Priesterweihe vorausging oder die Weihe in relativ hohem Alter erfolgte.

Die in der Gegenwart bedeutungsvolle Unterscheidung zwischen Priesteramt im Sinne von Presbyter und dem Bischofsamt bedürfte noch einer eigenen Betrachtung. Es fällt nämlich bei zahlreichen der genannten Personen auf, daß sie im Hinblick auf die Priesterweihe im gegenwärtigen Verständnis als „*virī probatī*“ zu bezeichnen sind, daß dieselben Personen aber nach gegenwärtiger Praxis im Hinblick auf die Bischofsweihe als direkt jung zu gelten haben. Was die Spätberufung allgemein betrifft, geht der Hirtenbrief der kanadischen Bischöfe sogar so weit zu erklären, daß es in den ersten neun Jahrhunderten der Kirche fast nur diese Form der Amtsübernahme gegeben habe<sup>36</sup>. Es fällt auf, daß der Schritt zur Priesterweihe nicht einer Bekehrung oder Berufung, sondern eher den Notwendigkeiten der konkreten kirchlichen Gemeinschaft entspringt, da die Spendung, wie oben mehrfach angemerkt, gegen den ausdrücklichen Willen des Bestellten erfolgt. Die Weihe des Augustinus zum Priester legt darüber beredtes Zeugnis ab.

Darüber hinaus kann auch das Leben von Persönlichkeiten, die einige Jahrhunderte später lebten, diese These belegen. Obwohl nämlich Beda Venerabilis, geboren 672/673, bereits siebenjährig Oblate des Klosters Wearmouth war, wurde er erst mit 29 Jahren zum Priester geweiht. Wenn der heilige Willibald nach der Auskunft seiner Biographin am 22. Juli 740 im Alter von 40 Jahren von Bonifatius zum Priester geweiht wurde, so ging dem nicht eine Änderung seines Lebenswandels voraus, sondern eher die Erkenntnis, daß die Kirche seiner bedürfe. Daß die

<sup>36</sup> Vgl. Anm. 21.: a. a. O., 1636, (Nr. 13): „(L'église) ne connaît guère d'ailleurs, à cette époque, d'autre forme de recrutement.“



Bischofsweihe ein Jahr später erfolgte, mag in der Gegenwart Verwunderung hervorrufen, fällt aber in jener Epoche nicht unbedingt aus dem Rahmen<sup>37</sup>.

Es ist unbestreitbar, daß sich im Hinblick auf das Alter bei der Erteilung der Priesterweihe in den darauffolgenden Jahren, vielleicht auch schon früher, eine andere Praxis durchsetzt, nach der die weitaus meisten Kandidaten wesentlich jünger sind. Dennoch bedürfen einige Fakten der Erklärung vor dem Hintergrund der heutigen Redeweise von Spätberufen. Ausgewählt werden sollen nur einige der zahlreichen Priester, die in relativ hohem Alter, zumindest nach der Ausübung eines anderen Berufes geweiht werden: Norbert von Xanten, geboren wahrscheinlich 1082, wurde im Alter von 33 Jahren, 1115 zum Diakon und Priester geweiht. Thomas Becket, geboren 1118, zunächst Lordkanzler König Heinrichs II. von England, bereits seit 1141 Kleriker in Canterbury, wurde erst mit 44 Jahren Priester und Bischof. Ein berühmter „Spätberufener“, zumindest vom Lebensalter her, ist auch Ignatius von Loyola, geboren 1491, wird erst 1537, also mit 46 Jahren Priester. Die mit ihm in Venedig zum Priester geweihten Gefährten Franz Xaver und Nicolás Bobadilla waren 31 beziehungsweise 30 Jahre alt<sup>38</sup>. Auch der dritte Ordensgeneral der Jesuiten, Franciscus de Borja, geboren 1510, wurde erst mit 41 Jahren zum Priester geweiht. Eine gemeinhin unbeachtete Gruppe von Spätberufen sei im Folgenden bekannt gemacht.

#### 4. Spätberufung als kirchenpolitische Größe

Mit den zuletzt Genannten befindet sich die Darstellung nicht mehr in der Zeit der frühen Kirche. Mit der Nennung von Thomas Becket aber kommt eine Art von Spätberuf ins Blickfeld, die stark kirchenpolitisch geprägt, wenn nicht gar ausschließlich begründet ist, wie aus den Lebensdaten einiger Fürstbischöfe hervorgeht<sup>39</sup>. Der 45. Bischof von Eichstätt, Berthold von Nürnberg, wurde 1351, 31 Jahre alt, von dem Avignoneser Papst Clemens VI. ernannt, ohne daß der Kandidat bis dahin überhaupt eine Weihe empfangen hatte. Er empfing sie alle noch im selben Jahr. Sein Nachfolger Raban Truchseß von Wildburgstetten hatte zwar zahlreiche kirchliche Ämter inne, wurde aber am 20. Dezember 1365, 70 Jahre alt, zum Priester und am Tag darauf zum Bischof geweiht. Der 49. Bischof von Eichstätt, Albrecht II. von Hohenrechberg, war 39 Jahre alt, als er nach der päpstlichen Bestätigung 1429 die Priester- und die Bischofsweihe empfing. Johann II. von Heideck, der Vorgänger Albrechts, wurde 1415 gewählt und durch das Konzil von Konstanz bestätigt, da es keinen allgemein anerkannten Papst gab.

<sup>37</sup> Zu Willibald vgl. A. KRAUS, *Der heilige Willibald von Eichstätt — Person, Zeit und Werk*: Hl. Willibald 787—1987. Kunder des Glaubens, Pilger, Mönch, Bischof (Hg. B. Appel, E. Braun, S. Hofmann im Auftrag der Diözese Eichstätt), Eichstätt 1987, 13—21; 17 f.; vgl. auch R. STANCHI, *Die Willibald-Vita der Nonne Hugelburg von Heidenheim*. a. a. O., 115—119; 118.

<sup>38</sup> S. LEITNER, *In Oberitalien Aufbruch zum priesterlichen Dienst: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu* (Hg. A. Falkner—P. Imhoff), Würzburg 1990, 129—148.

<sup>39</sup> Zu den Bischöfen von Eichstätt vgl. K. KREITMEIER: *Kirchenzeitung für das Bistum Eichstätt* vom 9. 6. 1991 (Nr. 23), vom 23. 6. 1991 (Nr. 25), vom 7. 7. 1991 (Nr. 27), vom 21. 7. 1991 (Nr. 29), vom 11. 8. 1991 (Nr. 32).

Da sein Geburtsjahr unbekannt ist, er aber nach 14 Regierungsjahren als Bischof bei seinem Tod 1429 bereits als alt bezeichnet wird, dürfte die Annahme berechtigt sein, daß auch er ein „Spätberufener“ war.

Daß auch nach dem Konzil von Trient, vom heutigen Standpunkt aus betrachtet, Spätberufung bei Bischöfen, die zugleich Landesherren waren, fast als Regelfall bezeichnet werden kann, belegen die Fürstbischöfe des Barock, da etliche zumindest dem Weihealter nach unter die genannte Kategorie fallen. Als Beispiele sei auf die entsprechenden Lebensdaten der Bischöfe aus dem Hause Schönborn verwiesen<sup>40</sup>. Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) wurde im Alter von 40 Jahren, am 16. Juli 1645, zum Priester, etwas später zum Bischof geweiht. Lothar Franz von Schönborn (1655–1729) wurde 1695, also ebenfalls mit 40 Jahren, Priester und etwas später auch Bischof. Friedrich Karl von Schönborn (1674–1746) empfing 1728 die Diakonenweihe, noch im selben Jahr die Priester- und schließlich die Bischofsweihe, war also 54 Jahre alt. Johann Philipp Franz von Schönborn (1673–1724) erhielt im Alter von 46 Jahren 1719 die Diakonats- und die Priesterweihe, die des Bischofs ein Jahr später. Damian Hugo Philipp von Schönborn (1676–1743) wurde zum Priester geweiht im Alter von 44 Jahren, 1720, 1721 zum Bischof. Der Erbauer der Trierer Kirche St. Paulin, Erzbischof Franz Georg von Schönborn, erhielt bereits 1695, also mit 13 Jahren, die Tonsur, aber erst im Alter von 47 Jahren, am 25. Oktober 1729 die Priester- und am 30. Oktober desselben Jahres die Bischofsweihe, so daß er nach 140 Jahren als erster Erzbischof von Trier wieder persönlich ein Pontifikalamt zelebrieren konnte<sup>41</sup>.

Es ist im vorliegenden Zusammenhang nicht möglich zu fragen, wie sich die betreffenden Personen selbst gesehen haben und auch, wie das Phänomen des späten Eintritts in den Dienst der Kirche, zumindest in der sakramental verfaßten Form, beurteilt wurde. Vom Lebensalter her betrachtet haben die Genannten als Spätberufene zu gelten. Dabei sei dahingestellt, ob das Lebensalter einen Unterschied in Lebensstil und Amtsausübung bewirkte. Eine Beobachtung scheint jedoch bemerkenswert, daß nämlich etliche im Hinblick auf die Priesterweihe als Spätberufene im heutigen Sinne zu gelten haben, im Hinblick auf die Bischofsweihe teilweise direkt als jung bezeichnet werden müssen. In vielen Fällen folgte die Bischofskonsekration mehr oder weniger unmittelbar auf die Priesterweihe.

## 5. Spätberufung in der jüngeren Vergangenheit

Der Empfang der Priesterweihe ist in der Gegenwart durchweg anderen Maßstäben unterworfen als in früheren Jahrhunderten. Der Fragenbereich insgesamt bedürfte einer eigenen Untersuchung. Trotzdem ist die Rede von Spätberufen in der Neuzeit auf ihre Berechtigung hin zu überprüfen. Als Spätberufener kann Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811–1877) gelten, der zunächst Rechtswissen-

<sup>40</sup> Zu den biographischen Angaben vgl. Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648–1803 (Hg. E. GATZ), Berlin 1990.

<sup>41</sup> Vgl. R. LAUFNER, Politische Geschichte, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte 1580–1794: Trier in der Neuzeit (Hg. K. Düwell — F. Irsigler), Trier 1988, 3–60; 46.

schaft studierte und den Militärdienst leistete, sich schließlich der Theologie zuwandte, im Alter von 33 Jahren 1844 zum Priester geweiht wurde und 1850 Bischof von Mainz wurde<sup>42</sup>. Auch der Passauer Bischof Heinrich von Hofstätter (1805–1875) nahm erst nach dem Studium der Rechtswissenschaften 1831 die theologische Ausbildung auf und wurde mit 28 Jahren Priester und bereits sechs Jahre später Bischof<sup>43</sup>. Auch sei noch der Trierer Bischof Franz Rudolf Bornewasser (1866–1951) genannt, der zuerst Lehrer war, bevor er 1894, also mit auch 28 Jahren, die Priesterweihe empfing<sup>44</sup>. Ob ein Kandidat, der im Alter des Trierer Bischofs zum Priester geweiht wird, bereits als Spätberuf angesprochen werden muß, sei dahingestellt. Jedenfalls wird auch Gregor von Nyssa, der mit 27 Jahren Bischof wurde, so kategorisiert, weil er zu diesem Zeitpunkt bereits ausgebildeter Rhetor war<sup>45</sup>. Wenn diese Tatsache für die besagte Einordnung den Ausschlag gibt, läßt sich fragen, wie es um wesentlich jüngere Personen bestellt ist, die bereits einen Beruf, freilich im kirchlichen Bereich innehatten.

Im Jahre 1829 wurde nämlich der 23jährige Franz Xaver Biunde Professor der Philosophie an der philosophisch-theologischen Lehranstalt in Trier, obwohl er Laie war<sup>46</sup>. Als der staatlichen Behörde diese Tatsache auffiel, fragte sie nach. Daraufhin erklärte der Professor dem Bischof, „er habe immer die Absicht gehabt, Priester zu werden, aber sein diesbezüglicher Antrag sei früher wegen Mangel des notwendigen Alters vom Bischof zurückgestellt worden. Inzwischen sei ihm das Bedenken gekommen, ob es für seine Wirksamkeit als Lehrer der Philosophie nicht besser sei, daß er Laie bleibe, damit nicht der Verdacht entstehe, als Theologe modifiziere er die philosophischen Lehren nach den positiven Lehren des Christentums. Falls aber der Bischof es für notwendig oder besser halte, daß er Priester werde, erbitte er eine entsprechende Erklärung.“ Bischof Josef von Hommer aber verlangt unverzüglich einen Antrag auf Empfang der Weihe, die dem nicht einmal ganz 24jährigen Professor am 19. Dezember 1829 erteilt wird. Auch der Vorgänger dieses Philosophen, Johann Joseph Regensbrecht, wurde erst 1825 zum Priester geweiht, nachdem er vorher bereits ein Jahr als Professor tätig war. Daß es sich bei Franz Xaver Biunde, sei er nun Spätberuf oder nicht, allem Anschein nach um eine echte Berufung gehandelt hat, läßt sich der Tatsache entnehmen, daß der 1842 seines Amtes als Professor Enthobene noch 18 Jahre lang bis zu seinem Tode als Pfarrer „seelsorglich und politisch segensreich“ wirkte<sup>47</sup>.

## 6. Ein Nachhall von Spätberufung in der Liturgie der Priesterweihe

Es sei noch auf ein Phänomen hingewiesen, das darauf hindeutet, daß was, was heute als Spätberuf gilt, über Jahrhunderte hinweg in der Kirche eher die Regel

<sup>42</sup> Vgl. L. LENHART, LThK Bd. 6, 128–130.

<sup>43</sup> J. OSWALD, LThK Bd. 5, 427.

<sup>44</sup> A. HEINTZ, LThK Bd. 2, 610 f.

<sup>45</sup> Vgl. A. BÖHL, Der spätberufene Priester, 18.

<sup>46</sup> Vgl. J. LENZ, Ein streitbarer Trierer Philosoph Franz Xaver Biunde in der Sorge seines Bischofs Josef von Hommer: Festschrift Franz Rudolf Bornewasser (Hg. Die Professoren des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier), Trier 1941, 1–22.

<sup>47</sup> J. LENZ, a. a. O., 21 f.

denn die Ausnahme war, daß Worte stehengeblieben sind, obwohl sich die Wirklichkeit längst geändert hatte. Daß das deutsche Substantiv „Priester“ vom griechischen „presbyteros“ abgeleitet wird, das „alt, älter“ und damit in einem weiteren Sinne auch „weise, klug“ bedeutet, ist allgemein bekannt. Daß der Presbyter, ursprünglich auch vom Lebensalter her eher älter, ein „Spätberuf“ war, läßt sich behaupten, auch wenn in Judentum und Christentum das Wort das Alter und den Träger eines Amtes bezeichnet<sup>48</sup>. Davon hat die alte römische Liturgie der Priesterweihe noch einen deutlichen Nachklang bewahrt.

Viele Ordinationsgebete der römischen Kirche bis zur Gegenwart kennen eine Mose-Typologie, vergleichen den Weihevorgang mit der Bestellung der Ältesten durch Mose nach Num 11, 16–30<sup>49</sup>. Der bis zur Liturgiereform gültige Ritus der Priesterweihe bot dieses Element außerdem noch in der Ansprache des Bischofs an die Kandidaten vor der Weihe, während die erneuerte Form an dieser Stelle darauf verzichtet und die Typologie im Gebet selber weniger zur Geltung kommen läßt. Der alte Ritus setzte nämlich die Ältesten und die Priester in eine unmittelbare Beziehung, wenn der Bischof bei der Ansprache erklärte, nachdem er den an Mose ergangenen Befehl zur Auswahl der siebenzig Ältesten angesprochen hat: „Unter den siebenzig Ältesten seid ihr gemeint (et senibus signati estis)“, wenn ihr kraft des siebenfältigen Geistes die Zehn Gebote des Gesetzes erfüllet, und bewährt und reif seid in Wissen und Handeln.“<sup>50</sup> Der letzte Teil der Weihepräfation im vorkonziliaren Ritus erflachte für die Neupriester die Segenskraft Gottes, „damit sie durch den Ernst ihres Wandels und die Heiligkeit ihres Lebens sich als Älteste beweisen“ („proben se seniores“)<sup>51</sup>. Die gebotenen Texte stammen mit Sicherheit aus vorkarolingischer Zeit<sup>52</sup> und wurden im römischen Ritus bis in unser Jahrhundert beibehalten. Sie machen deutlich, selbst wenn „senior“ in einem übertragenen Sinne verstanden wird, d. h. ein latinisiertes presbyteros ist, daß auch zu einer Zeit, in der die weitaus meisten Männer, die zur Priesterweihe gelangten, eher als jung zu bezeichnen waren, der Gedanke auch an Eigenschaften und Fähigkeiten lebendig blieb, die normalerweise höherem Alter vorbehalten werden.

Es kann gefragt werden, ob es einem eben erwachsenen, möglicherweise nicht einmal 25jährigen gut ansteht, sich als „senior“ zu erweisen, ob eine solche

<sup>48</sup> Vgl. Anm. 21: a. a. O., Nr. 12; vgl. auch ThWNT Bd. 6, 651–683; 654.

<sup>49</sup> Vgl. Liber de ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi secundum Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. promulgatum editio linguae Germanicae typica, Einsiedeln–Köln–Freiburg–Basel 1971, 39. Vgl. auch Traditio Apostolica Apostolische Überlieferung, übersetzt und eingeleitet von W. GEERLINGS (Fontes Christiani Bd. 1), Freiburg–Basel–Wien 1991, 231, 27: „Das Mose-Typologie-Element der Wahl der 70 Ältesten findet sich sehr oft in den römischen Ordinationsgebeten.“

<sup>50</sup> Pontificale Romanum summorum Pontificum iussu editum et a Benedicto XIV. Pont. Max. recognitum et castigatum. Pars Prima, Mecheln 1873, 59.

<sup>51</sup> Pontificale Romanum, 68; Vgl. Die Erteilung der heiligen Weihen in der katholischen Kirche, Mainz 1963, 62–65.

<sup>52</sup> Vgl. zu den Einzelheiten B. KLEINHEYER, Die Priesterweihe im römischen Ritus (TTSt 12), Trier 1962, 86 f; 233; 238.

Forderung nicht eher an einen Älteren, einen „Spätberuf“, gerichtet werden kann. Der jetzige Weiheritus enthält zwar die Mose-Typologie<sup>53</sup>, verzichtet aber auf den ausdrücklichen Bezug im Hinblick auf die Ältesten, wohl weil die Aussage nicht mehr angemessen erscheint. Wenn die Liturgie der Priesterweihe von dem Gedanken an „seniores“ abgerückt ist, geschah dies wohl aufgrund der Erkenntnis, daß Weihekandidaten üblicherweise junge Männer sind. Wenn dem so sein sollte, hat sich die erneuerte Liturgie der Priesterweihe lediglich dem faktisch Gegebenen angepaßt.

## 7. Abschließende Überlegungen

Die Rede von Spätberufen erweist sich vor dem Hintergrund der Geschichte als schillernd und vielschichtig, da es völlig verschiedene Arten von sogenannten Spätberufen gibt. Vom Neuen Testament her betrachtet, dürfte es unangemessen sein, die augenblicklich übliche Unterscheidung verschiedener „Berufungsarten“ vorzunehmen. Es muß aber gefragt werden, wieso sich die kirchliche Praxis im Laufe der Jahrhunderte auf den heute gängigen und als normal betrachteten Weg begeben hat. Wenn Jesus Erwachsene berufen hat, dürfte er damit von den Gepflogenheiten der Rabbinen abgewichen sein, die allem Anschein nach wesentlich jüngere Schüler lehrten, die freilich zumindest in nachneutestamentlicher Zeit die Lehrfähigkeit erst im Alter von 40 Jahren erlangen konnten<sup>54</sup>. Die obigen Ausführungen klären nicht den Ursprung der Rede von Spätberufen, lassen aber erkennen, daß frühere Epochen der Kirchengeschichte augenscheinlich nicht zwischen verschiedenen Gruppen von Berufenen unterschieden. Wenn der in Frage stehende Begriff gebräuchlich geworden ist, wird damit deutlich, daß sich im Laufe der Jahrhunderte der Zugang zum kirchlichen Amt in der sakramental verfaßten Form und damit wohl auch die Amtsauffassung selbst gewandelt haben. Der Ausdruck „Spätberuf“ ist anscheinend eine Prägung der Neuzeit, die von einem bestimmten Bildungsideal ausgeht, das als Norm betrachtet wird, die wiederum zu befragen bleibt.

Die Beispiele aus der Kirchengeschichte und ihre Einordnung erheben keineswegs den Anspruch, ein repräsentatives oder gar vollständiges Bild zu zeichnen. Wohl aber zeigen rechtliche Bestimmungen und Anweisungen aus der Frühzeit der Kirche sowie die Biographien etlicher Priester, daß über Jahrhunderte hinweg ein von der Gegenwart sich erheblich unterscheidendes Verhalten im Hinblick auf die Auswahl von Kandidaten und auf den Eintritt in die sakramentale Form des kirchlichen Amtes entweder allgemein oder doch in bestimmten wesentlichen Teilbereichen üblich und möglich war. Deshalb bleibt zu fragen, wem die gegenwärtige Unterscheidung zwischen Spätberufen und anderen nützt, zumal ein gängiger Gegenbegriff zu Spätberuf fehlt.

<sup>53</sup> Vgl. B. KEINHEYER, Ordinationen und Beauftragungen: Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 8 (Regensburg 1984), 55.

<sup>54</sup> Vgl. H. GRESSMANN, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21), Tübingen 1926, 169; RENGSTORF, ThWNT Bd. 4, 435. Außerdem betrieben die Rabbinen zumindest im besagten Zeitraum auch ein Gewerbe neben ihrer Gelehrtentätigkeit. Vgl. H. GRESSMANN, a. a. O., 170.



Es bleibt unverzichtbar, daß in der Gegenwart entsprechende Anforderungen an einen Kandidaten für den Dienst der Kirche gestellt werden. Als von Gott berufen aber sind zu erachten, „die von den rechtmäßigen Dienern der Kirche berufen werden“<sup>55</sup>. Berufung ist demnach ein Handeln der Kirche und innerhalb der Kirche<sup>56</sup>. Der Blick in die Geschichte läßt erkennen, daß die Kirche erstaunlich offen auf die Anforderungen ihrer Zeit reagiert hat. Die Rede von sogenannten Spätberufenen mag beibehalten werden, hilft aber letztlich nicht weiter, da sie eine ungerechtfertigte Einteilung der Priesteramtskandidaten vornimmt und eine Sichtweise des priesterlichen Dienstes über Gebühr zur Geltung bringt, die erst in der Neuzeit entstanden ist. Der Hirtenbrief der kanadischen Bischöfe aus dem Jahre 1953 läßt schließlich einen Priester, der Regens des Priesterseminars von Versailles und später Bischof von Le Mans war, mit einer Stellungnahme aus dem Jahre 1912 zu Wort kommen: „Jesus hat die Kinder gesegnet und ihnen seine Zuneigung gezeigt, er hat den reichen jungen Mann liebgewonnen und zur Nachfolge eingeladen, aber er hat zur Verkündigung des Evangeliums und zur Bekehrung der Welt Männer ausgewählt, die mit einem Handwerk beschäftigt waren, von denen mehrere mit Sicherheit verheiratet waren.“<sup>57</sup>

Da nach Lk 16, 8 die Kinder dieser Welt im Umgang mit ihresgleichen oft klüger sind als die Kinder des Lichtes, soll eine außerhalb der Kirche tätige Frau das abschließende Wort haben, das auch die Bedeutung von Spätberufenen im priesterlichen Dienst beleuchten kann. Die Geschäftsführerin der SCS Personalberatung GmbH, Heide Huck, erklärt auf die Frage: „Müssen Lebensläufe eigentlich immer geradlinig sein? Welche Vorteile haben Quereinsteiger?“: „Nicht immer sind die geradlinigsten Lebensläufe die interessantesten.“<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Catechismus Romanus Pars II, cap. 7, n. 3: „Vocari autem a Deo dicuntur, qui a legitimis ecclesiae ministris vocantur.“: Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos . . . editus, Regensburg 1902, 237.

<sup>56</sup> Vgl. W. BARTZ, Priester und Kirche: Ekklesia (Festschrift Matthias Wehr) (TTSSt 15), Trier 1962, 47–56; 47 f.

<sup>57</sup> Vgl. Anm. 21: a. a. O., Nr. 12: „Notre-Seigneur a béni les enfants et leur a montré sa prédilection, Il a aimé le jeune homme riche et l'a invité à Le suivre, mais Il a choisi pour prêcher l'Évangile et convertir le monde, des hommes qui étaient occupés à un métier et dont plusieurs sans doute étaient engagés dans les liens du mariage.“

<sup>58</sup> FAZ vom 10. 9. 1991 (Nr. 184), 33.

DENZINGER, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping, hrsg. von Peter Hünemann, Freiburg: Herder Verlag, 37. Auflage 1991, 1706 Seiten, Leinen, 148 DM.

Zunächst einige kritische Anmerkungen. „Für die Zeit von 1963 bis 1988 wurde eine Auswahl neuerer lehramtlicher Dokumente aufgenommen“ (Einleitung S. 6). Welche Grundsätze wurden für die Auswahl befolgt? Der Herausgeber wollte „lehrhafte“ Aussagen aufnehmen, Aussagen mit „meditativ-paränetischem Charakter“ weglassen. Dies wurde so konkretisiert (zunächst für die Aussagen des Vaticanum II): „Ganz aufgenommen wurden die lehrhaften Teile der Konstitutionen des 2. Vatikanischen Konzils — mit Ausnahme der umfangreichen Konstitution ‚Lumen gentium‘, aus den Dekreten und Erklärungen nur die wichtigen dogmatischen und moraltheologischen Aussagen. Dies gilt auch für die nachkonziliaren Lehrdokumente.“ Ein Vergleich zwischen den aufgenommenen und den ausgelassenen Texten zeigt, daß die Unterscheidung zwischen lehrhaften und nicht (oder weniger?) lehrhaften Teilen der vorgenommenen Scheidung in einer Reihe von Punkten nicht entspricht. So ist von der Konstitution *Gaudium et spes* Pars II weggelassen. Zum Beispiel trifft das die wichtigen Aussagen über Familie und Gewissensentscheidung. In *Lumen gentium* fehlen zum Beispiel die Artikel 41, 42 über die Bedeutung des Strebens nach Heiligkeit und seine besonderen Ausprägungen in den verschiedenen Ständen der Kirche. Auch das Credo des Gottesvolkes Papst Pauls VI. fehlt. H. ist sich der Problematik der Textauswahl bewußt. Trotzdem bleibt die Frage, ob seine Absicht, „einen möglichst vollständigen Conspectus der kirchlichen Lehre mit besonderer Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart zu geben“, auch für die Zeit des Vaticanum II und die Zeit nach dem Konzil durch eine Auswahl befriedigend erfüllt werden kann. In einer Zeit besonders tiefgreifender theologischer und kirchlicher Richtungsstreitigkeiten ist die Vollständigkeit der Texte, auf die man sich beziehen muß, ein erstrangiges Desiderat.

Es bleibt also zu fragen, ob für die Zeit von 1963 bis 1988 die aufzunehmenden Texte nicht besser abgetrennt worden wären. Man hätte dann für *diese Zeit* eine Ausgabe A mit vollständigen und vollzähligen Texten und eine Ausgabe B herausbringen können, bei der klar wäre, daß der Herausgeber aus einem gewissen freien Ermessen und aus *seiner* Sicht heraus die Texte ausgewählt hat.

Wichtiges Verdienst ist die systematische Aufschlüsselung eines großen Teils der Konzilstexte und der nachkonziliaren Lehrdokumente. Das Bemühen, ein genuines Verständnis der Konzilsaussagen (und nachkonziliarer Lehraussagen) zu gewinnen, wird dadurch erheblich unterstützt. Vor allem ist es eine Hilfe, eine umgreifende Sicht zu erarbeiten. (Freilich steht dem gerade die Textauswahl beschränkend im Wege.) Eindrucksvoll ist zum Beispiel schon das quantitative Verhältnis der Aussagen zur Ekklesiologie und zur Stellung der Kirche in der Welt im Vergleich mit anderen Lehren über Glaube und Sitte. H. hat für die Bearbeitung des systematischen Index „erhebliche Mühe“ aufgewendet (S. 8). Dafür gebührt ihm besonderer Dank, zumal man ganz allgemein sagen muß, daß in den beiden vergangenen Jahrzehnten das theologische Ringen um die innere Systematik der theologischen Aussagen viele Wünsche unerfüllt gelassen hat. H. wollte die „neuen theologischen Fragestellungen des 2. Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Dokumente“ „von Grund auf“ einarbeiten. Trotzdem wirkt die Haupteinteilung der Schönmetzer-Ausgabe noch nach. H. hat sie heilsge-

schichtlich umgeformt und reich entfaltet. Freilich gibt es nun weitreichende Überschneidungen. Sie sind nur zum Teil durch Querverweise überbrückt. So ist Abschnitt Cf-K (die personale Würde des Menschen ... [S. 1501–1525]) nicht leicht gegen L (Gott beruft den Menschen zum sittlichen Leben in Gemeinschaft [S. 1621–1644]) abzugrenzen. Die Mariologie bleibt der Christologie zugeordnet (obgleich Lumen gentium die Mariologie mit Nachdruck der Ekklesiologie anfügt): E 6. „Jesus Christus der vollkommene Mensch“ (C 4fh) nimmt im Index der Schöpfungstheologie eine halbe Seite ein (S. 1506). Der entsprechende christologische Abschnitt (über die Sündenlosigkeit Jesu: E 5bb (S. 1546) besteht aus 8 Zeilen. Den Hinweis auf den größeren Abschnitt in der Schöpfungstheologie vermissen ich.

Die kritischen Hinweise einschränkend vorausgesetzt, ist zu sagen, daß die lateinisch-deutsche Ausgabe des Denzinger eine außerordentlich verdienstliche, ja geradezu notwendige Sache ist. Nun endlich können die sehr zahlreichen Theologiestudenten und überhaupt alle Theologen, die nur begrenzte lateinische Kenntnisse besitzen, sich wieder an den Text der Lehraussagen selber heranarbeiten. Endlich ist ihnen möglich, die lehramtlichen Aussagen in chronologischer Abfolge und in vorbildlicher Übersetzung (soweit Stichproben das ergaben) zu lesen. Dankbar ist anzuerkennen, daß „die Einleitung und Überschriften, die Kolummentitel und die Fußnoten überarbeitet und der Text der Dokumente in Zweifelsfällen anhand von kritischen Editionen überprüft und emendiert, ebenso die Quellen- und Literaturangaben, ... zudem aktualisiert wurden“ (S. 6). Trotz der Mängel ist das Ganze ein herausragend vorzügliches Werk.

R. Weier, Trier

SEELIGER, Hans Reinhard: *Hora Lectionis. Die Festtagslesungen der Alten Theologen aus dem Stundenbuch der Kirche*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1991. 168 S., 35 S/W-Abb. Leinen und Schutzumschlag, 39,80 DM.

Für Priester wie für Laien ist dieser griffige Kurzkomentar gedacht. Die Lesungen sind dem Altertum wie dem Mittelalter entnommen. Dabei wurden die Hochfeste wie einzelne bedeutsame Feste (2. Februar, 6. August, 8. September, 14. September) ausgewählt. Bei der Betrachtung der Texte erfolgt „wie von selbst“ eine „kleine Einleitung in die Vätertheologie sowie die hoch- und spätmittelalterliche Frömmigkeit. Wer sich für zwei Jahre an den Festtagen des Jahres diesen Texten aussetzt und sie studierend meditiert, erhält eine Einführung in die patristische Theologie und wird vertraut mit ihren Denkmustern und Grundgedanken. Er wird, vielleicht zum eigenen Erstaunen, merken, daß es sich hier um eine in höchstem Maße erfahrungsgesättigte Theologie handelt ... Die hier gebotenen Kommentare ... wollen einsichtig machen für die Tiefschichtigkeit und Tiefsichtigkeit der von den Vätern angebotenen Perspektiven“ (S. 8). Der Tradition alter, wertvoller Stundenbücher folgend, hat Seeliger auch einzelne Bilder aus der Welt der altchristlichen Kunst beigelegt, damit auch diese die verkündeten Heilsergebnisse mitaussprechen. Daß dadurch „ganz nebenbei auch eine Einführung in die Kunst der alten Christenheit“ (S. 8) erfolgt, dürfte allerdings in dieser Bewertung etwas zu hoch gegriffen sein. Wenn Seeliger mit diesem Kommentar den Zweck erfüllen wollte, „eine Ergänzung zum Stundenbuch der Kirche“ (S. 8) zu schaffen, dann ist ihm dies mit dem vorliegenden Buch wohl gelungen.

E. Sauser, Trier

- ARENS, Edmund: *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie. Quaestiones disputatae*, Band 139. Freiburg: Herder Verlag 1992, 174 Seiten, Paperback, 42,— DM.
- AUGUSTINUS, Aurelius: KOPP, Sebastian OSA/RING, Thomas Gerhard OSA/ZUMKELER, Adolar OSA (Hrsg.): *Schriften über die Gnade. Prolegomena Band III. An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen*. Würzburg: Augustinus-Verlag 1991, 399 Seiten, gebunden, 188,— DM.
- BIEMER, Günter/CASPER, Bernhard/MÜLLER, Josef (Hrsg.): *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio. Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier*. Freiburg: Herder Verlag 1992, 448 Seiten, gebunden, 68,— DM.
- BRAULIK, Georg: *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12—26*, Stuttgarter Bibelstudien (SBS), Band 145. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. 1991, 128 Seiten, kart. 35,80 DM.
- BREID, Franz (Hrsg. im Auftrag des Linzer Priesterkreises): *Buße — Umkehr — Formen der Vergebung. Referate der „Internationalen Sommerakademie 1991“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M. A — 4402 Steyr*. W. Ennsthaler 1992, 256 Seiten, brosch., 19,80 DM, 138,— öS, 18,— sFr.
- ELLIOTT, J. K.: *Essays and studies in new testament textual criticism. Estudios de Filologia Neotestamentaria 3*. Cordoba: Ediciones El Almendro S.L. 1992, 170 Seiten, kart., o. Pr.
- FURGER, Franz/WIEMEYER, Joachim (Hrsg.): *Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont. Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften*, Band 25. Münster: Aschendorff Verlag 1992, VI und 101 Seiten, kart., 28,— DM.
- GLOMBIK, Czeslaw: *Początki neoscholastyki polskiej. Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 1246. 40-007 Katowice: Uniwersytet Śląski 1991, 275 Seiten, kart., 40 000,— zł.*
- HENRIX, Hans Hermann (Hrsg.): *1492—1992: 500 Jahre Vertreibung der Juden Spaniens. Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 16*. Aachen: Einhard Verlag 1992. 132 Seiten, kart., 16,80 DM.
- HENTSCHEL, Georg: *Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7, 1—17*. Erfurter Theologische Schriften; Nr. 22. Leipzig: Benno-Verlag 1992. 99 Seiten, kart., 32,— DM.
- KLAUCK, Hans-Josef (Hrsg.): *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum. Quaestiones disputatae*, Band 138, Freiburg: Herder Verlag 1992, 230 Seiten, kart., 48,— DM.
- KRAUS, Georg/BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): *Schöpfungslehre I. Texte zur Theologie, Dogmatik*. Köln: Styria Verlag 1992, 200 Seiten, kart., 198,— öS, 29,80 DM.
- KRAUS, Georg/BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): *Schöpfungslehre II. Texte zur Theologie, Dogmatik*. Köln: Styria Verlag 1992, 240 Seiten, kart., 198,— öS, 29,80 DM.

- KRÜGER, Marion: Pilgerwege Kevelaer. Bamberg: St.-Otto-Verlag 1992, 72 Seiten, brosch., 9,80 DM.
- LAMBRECHT, Jan, S. J.: Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew. Louvain Theological & Pastoral Monographs. B-3000 Leuven: Peeters Verlag 1992, 299 Seiten, kart., 695,— Bfr.
- LECHNER, Kilian: Pilgerwege Fátima. 3. überarbeitete Auflage. Bamberg: St.-Otto-Verlag 1992, 96 Seiten, brosch., 9,80 DM.
- MEYER zu Schlochtern, Josef: Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen. Freiburg: Herder Verlag 1992, 416 Seiten, Paperback, 58,— DM.
- MIETH, Dietmar, MAGINO, Paul (Hrsg.): Vision Gerechtigkeit? Konziliarer Prozeß und Kirchliche Jugendarbeit. Düsseldorf: Verlag Haus Altenberg 1992, 165 Seiten, kart., 19,80 DM.
- PADILLA, Carmen: Los milagros de la „vida de apolonio de tiana“. Estudios de Filología Neotestamentaria 4, Córdoba: Ediciones El Almendro S.L. 1992, 263 Seiten, kart., o. Pr.
- RAVASI, Gian Franco: Das Evangelium nach Matthäus. Einführung und Erklärungen. München: Verlag Neue Stadt 1992, 152 Seiten, geb., 24,80 DM.
- REIMER, Haraldo: Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos, Stuttgarter Bibelstudien (SBS), Band 149. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. 1992, 256 Seiten, kart. 49,80 DM.
- RÖHRIG, Hermann-Josef: Diaspora-Kirche in der Minderheit. Eine Untersuchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Zeitschrift „Die evangelische Diaspora“, Erfurter Theologische Studien, Band 62. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1991. XLI und 317 Seiten, kart., 48,— DM.
- RZEPKOWSKI, Horst: Lexikon der Mission. Geschichte—Theologie—Ethnologie. Köln: Styria Verlag 1992, 471 Seiten, Leinen, 990,— öS, 140,— DM.
- STOWASSER, Martin: Johannes der Täufer im vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde. Reihe Österreichische Biblische Studien (ÖSB) Nr. 12. Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1992, 271 Seiten, kart., 248,— öS, 37,— DM.
- THOMÉ, Josef: Gedanken zum Zölibat. Aachen: Verlag G. Mainz, Süsterfeldstr. 83, 1992, 49 Seiten, brosch., 9,80 DM.





In der Diskussion um die Gleichnisse Jesu weist die Arbeit neue Wege. Konzentriert auf die Sondergutstücke des Lukas-Evangeliums, das gesamte Gleichniskorpus aber stets im Blick, entwickelt der Autor sein Verständnis der Gleichnisse.

Die Studie betritt Neuland. Es gab bisher keine wissenschaftliche Bearbeitung dieses zentralen Themas urchristlicher Jesusüberlieferung: „Jesus lehrte sie wie einer, der *Vollmacht* hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“ (Mk 1,22).

## **Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas**

## **Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktions- geschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie**

Gleichnisse sind „Handlungsmodelle“, die ihren Lesern positive oder negative Identifikationsfiguren vor Augen stellen, an denen sie ihr eigenes Verhalten ausrichten sollen. Neben diesem Ergebnis liegt das Gewicht der einzelnen Textanalysen auf der Erzählstruktur und der szenisch-dramatischen Gestaltung. Dabei wird stets das Verhältnis von Tradition(sgeschichte) und Redaktion herausgearbeitet. Somit bietet das Werk einen wesentlichen Beitrag zur Lk-Exegese und zur Gleichnisauslegung überhaupt. Methodisch ist es vorbildlich gearbeitet.

**Bernhard Heininger: Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas.** 1991, VIII und 250 Seiten, Leinen 56,- DM, ISBN 3-402-04772-1.

Zwei Werke aus der Reihe „Neutestamentliche Abhandlungen“, Bände 24 und 25. Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

Im Zusammenspiel von traditions- und motivgeschichtlichen Rückfragen, minutiösen Einzelstudien und kontextueller Interpretation zeigt Scholtissek auf, wie in der Vollmacht Jesu die rettende Heilszusage und der heilschaffende Anspruch *Gottes* zum Zuge kommen. Jesu vollmächtiges Auftreten erweist ihn als den messianischen Gottes- und Menschensohn, der die andrängend-nahe Gottesherrschaft vergegenwärtigt. Jesu stellvertretende Lebenshingabe „für die Vielen“ offenbart seine vollmächtige „Proexistenz“. An *dieser* Vollmacht Jesu erhalten die Zwölf und mit ihnen die Kirche Anteil – als bevollmächtigte Boten setzen sie die vollmächtige Sendung fort. Die Frage nach der Vollmacht zielt also auf die Identität und die Sendung Jesu.

**Klaus Scholtissek: Die Vollmacht Jesu.** 1992, XII und 340 Seiten, Leinen 98,- DM, ISBN 3-402-04773-X.

# Neue theologische Literatur



Siegfried Schmitt

## **Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951 - 1960**

**Zur Vorgeschichte der  
Liturgiekonstitution**

*Trierer Theologische Studien,  
Band 54*

584 Seiten, kt., 98,- DM

ISBN 3-7902-1281-4



**PAULINUS  
VERLAG**

Der vorliegende Band behandelt die internationalen liturgischen Studientreffen der Jahre 1951 bis 1960, deren Ergebnisse thematisch in engem Zusammenhang mit der Liturgiekonstitution stehen. Veranstalter und Teilnehmer der liturgischen Studientreffen hatten bis zur Ankündigung des II. Vaticanums ohne Wissen von einem künftigen Konzil gearbeitet. Als die Praeparatoria-Kommission 1960 ihre Arbeit aufnahm, konnte sich ein großer Teil der Mitglieder durch die langjährige Zusammenarbeit persönlich und war mit den grundlegenden theologischen Positionen des anderen vertraut. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Kontakte zwischen der französischen und der deutschen Liturgi-

schen Bewegung, die in der Zusammenarbeit zwischen dem Centre de Pastorale Liturgique Paris und dem Liturgischen Institut Trier einen festen Rahmen erhielten. Bedeutsam waren ferner der rege Gedankenaustausch mit der belgischen und niederländischen Liturgiebewegung sowie mit der Liturgischen Bewegung in Österreich, der Schweiz und Italien. Der Konsens in Reformfragen, der sich bei den internationalen Studientreffen herausgebildet hatte, konnte seine Wirkung voll entfalten, als es darum ging, dem Weltepiskopat auf dem II. Vatikanischen Konzil zum ersten Mal in der Geschichte der Konzilien ein Dokument über die Liturgie der Kirche und ihre Reform zu präsentieren.

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier**



**K**urt Remele greift „eines der heikelsten Probleme der Sittenlehre“ (E. Welty) auf und liefert eine Fülle grundlegender Informationen zu Theorie und Praxis zivilen Ungehorsams, insbesondere in den USA.

## Ziviler Ungehorsam

Nach einem ersten Teil über Grundzüge einer christlichen politischen Ethik katholischer Prägung, in der die biblischen Quellen, insbesondere die klassische „Staatsstelle“ Römer 13, knapp behandelt werden, stellt Remele das Widerstandsrecht nach der katholischen Sozialtradition, die juristische Beurteilung und charakteristische Merkmale des zivilen Ungehorsams dar. Seine Definition schließt Gewalt gegen Sachen nicht aus: Ziviler Ungehorsam ist eine zumindest prima facie illegale, öffentliche, auf Gewaltlosigkeit gegenüber Personen bedachte und auf hochstehenden sittlichen Motiven der Akteure beruhende Widerspruchs- oder Widerstandshandlung gegen die staatliche Autorität beziehungsweise eine ihrer Erscheinungen. Seine grundsätzlich positive Bewertung solcher Protestformen erstreckt sich dabei nicht nur auf Verweigerungen eines eigenhändigen Tuns aus Gewissensgründen, sondern auf den demokratisch-reformerischen zivilen Ungehorsam als einer Strategie der politischen Auseinandersetzung.

**Kurt Remele:**

**Ziviler Ungehorsam.** 1992, 308 Seiten, kart. 49,80 DM, ISBN 3-402-04532-X.

**Bände 24 und 25 aus der Reihe „Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster“**  
Verlag Aschendorff Münster

**E**in Überblick zur Katholischen Soziallehre, ein grenzüberschreitender Gedankenaustausch.

## Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont

### I. Christliche Sozialethik in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten

Alois Sustar: Die Stellung der Katholischen Soziallehre in einer sozialistischen Gesellschaft im Umbruch

Jan Kerkhofs: Soziale Marktwirtschaft und Katholische Soziallehre in Westeuropa

Obiora Ike: Katholische Soziallehre und Dritte Welt aus afrikanischer Perspektive

João Batista Libânio: Zur komplementären Bedeutung von kirchlicher Soziallehre und lateinamerikanischer Befreiungstheologie

John Langan: Katholische Soziallehre in den Vereinigten Staaten von Amerika

### II. Methodologische und systematische Fragen der christlichen Sozialethik

Helmut Juros: Metaethische Reflexionen zur Entwicklung der Kath. Soziallehre

Otfried Höffe: Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart, zum Beispiel Menschenrechte

Wilhelm Ernst: Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen

**Franz Furger / Joachim Wiemeyer (Hg.): Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont.** 1992, VI und 101 Seiten, kart. 28,- DM, ISBN 3-402-04533-8

# Thema: Pastoraltheologie

Joseph von Hommer

## Es muß Einheytt sein

Anreden eines Bischofs  
an die Alumnen seines Seminars

Herausgegeben von  
Michael Embach



Paulinus-Verlag

Joseph von Hommer

## Es muß Einheytt sein

Anreden eines Bischofs an die  
Alumnen seines Seminars

Herausgegeben von Michael  
Embach, mit einer biographischen  
Einleitung von Martin Persch

ca. 128 Seiten, gebunden,

29,80 DM

ISBN 3-7902-0152-9



PAULINUS  
VERLAG

Ein Bischof verteidigt vor seinem Klerus den Primat des Papstes, den Pflichtzölibat, das Breviergebet, die klerikale Kleidung sowie das Fasten- und Abstinenzgebot. Er muß sich mit der Praxis konfessionsverschiedener Ehen unter veränderten Zeitverhältnissen auseinandersetzen. Er sieht sich mit der deutschen Sprache als der angeblich allein liturgiegerechten konfrontiert. Das ausgedehnte Bistum erfordert weite und häufige Reisen. Zwischen den Ansprüchen des Staates und den Forderungen der Kirche gilt es klug abzuwägen.

Einen Bischof mit solchen Aufgaben verweisen wir ohne Zögern in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Tatsäch-

lich aber war der Bischof, um den es hier geht, zweihundert Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geboren.

Auf vielfältige Art und Weise nahm er insbesondere an den Geschicken des Bischöflichen Priesterseminars Anteil. Daß ihm dabei vor allem das innere Leben des Seminars und dessen Bedeutung für die Heranbildung des Klerus am Herzen lagen, davon zeugen die hier erstmals publizierten „Anreden“, die den angehenden Klerikern das notwendige pastoraltheologische Rüstzeug für die tägliche Praxis mitgeben sollten — ein erfrischend zu lesendes, vielfach „modern“ anmutendes Dokument.

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich  
der Universität Mainz

Heinz Feilzer, Trier  
Gesellschaftliche Veränderungen als Anfrage  
an unsere Seelsorgekonzepte

Erich Feifel, München  
Religionsunterricht mit oder ohne Kirche?

Werner Simon, Mainz  
Religiöse Erziehung im Kontext gesellschaft-  
licher Individualisierung

Heft 4  
Oktober, November, Dezember 1992  
101. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Wolfgang Lentzen-Deis, Trier  
Die frohe Botschaft und das Leid der Welt



## INHALT

### AUFSÄTZE

- Heinz Feilzer: Gesellschaftliche Veränderungen als Anfrage an unsere Seelsorgekonzepte ..... 241
- Erich Feifel: Religionsunterricht mit oder ohne Kirche? — Die Zukunft des Religionsunterrichts in einer multikulturellen Gesellschaft ..... 262
- Werner Simon: Religiöse Erziehung im Kontext gesellschaftlicher Individualisierung ..... 281
- Wolfgang Lentzen-Deis: Die frohe Botschaft und das Leid der Welt. — Zur Theodizeefrage als einer religionspädagogischen Herausforderung ..... 302

### BESPRECHUNGEN ..... 318

### NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR ..... 321

#### **Anschriften der Mitarbeiter**

Prof. Dr. Heinz Feilzer, Fritz-von-Wille-Straße 3, D-5500 Trier

Prof. Dr. Erich Feifel, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-8000 München 22

Prof. Dr. Werner Simon, Fichtenweg 47, D-6501 Bodenheim

Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis, Trevererstraße 6, D-5500 Trier

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des EOS-Verlags bei.

**Anschrift der Schriftleitung:** Sickingenstraße 35, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

#### **Urheberrechtlicher Hinweis**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Gesellschaftliche Veränderungen als Anfrage an unsere Seelsorgekonzepte\*

In der Woche des Katholikentages in Karlsruhe (17.—21. 6. 1992) machte das Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ mit einem provozierenden Titelblatt auf sich aufmerksam: Dürers „Betende Hände“ mit der Überschrift „Abschied von Gott“ gab es dort zu sehen und zu lesen. Dieser journalistisch gezielte Aufhänger sollte neugierig machen auf die Ergebnisse einer religionssoziologischen Umfrage, die von der Zeitschrift beim Emnid Institut in Auftrag gegeben worden war (in Fortsetzung der vor 25 Jahren vom gleichen Institut besorgten Erhebung, herausgegeben von W. Harenberg, unter dem Titel: „Was glauben die Deutschen?“, 1968). Zusammenfassend wird dort festgestellt: „Die Bundesrepublik ist zu einem heidnischen Land mit christlichen Restbeständen geworden. Sechs Millionen haben (seit 1967) den Glauben an Gott verloren, es gibt schon mehr Konfessionslose als Kirchgänger; nur noch zehn Prozent gehen (Ost- und Westdeutschland, Evangelische und Katholiken zusammengekommen) allsonntäglich zur Kirche.“<sup>1</sup>

Nicht nur diese Untersuchung, sondern auch andere Beobachtungen bestätigen: Die christlichen Kirchen befinden sich bei uns in einem dramatischen Erosionsprozeß. Sie sind dabei, eine Minderheit zu werden und an den Rand der Gesellschaft zu geraten. Hinter diesem äußerlich wahrnehmbaren Erscheinungsbild verbirgt sich eine tiefreichende Krise des Glaubens. Die Gründe dafür sind vielschichtig, stehen aber im engen Zusammenhang mit einem sich ausbreitenden „Sinnvakuum“ und einer zunehmenden „Transzendenzarmut“ in der heutigen Gesellschaft, die ihre radikalste Zuspitzung in der Rede von der „Gottesfinsternis“ finden. Ein ernsthafter und nicht leicht abzubauen, innerkirchlicher Problemstau türmt sich immer höher auf, und der daraus resultierende Identitätsverlust der Kirche wirkt verwirrend. Alles in allem erhebt sich die ernsthafte Frage: Steht die „Zukunftsfähigkeit des Christentums“ bei uns auf dem Spiel? In

\* Dieser Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verfasser am 3. Juli 1992 bei einer Studententagung in der Katholischen Akademie Trier gehalten hat.

<sup>1</sup> Vgl. Spiegel-Umfrage, Nur noch jeder Vierte ein Christ, 46 (24/1992), 36—50.

<sup>2</sup> Vgl. F. X. KAUFMANN/J. B. METZ, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg 1987.

einer solch dramatischen Situation ist es unbedingt erforderlich, aufrichtig nach den hausgemachten Anteilen dieser Krise zu fragen, um kompetenter damit umgehen zu lernen. Die tieferliegenden Ursachen weisen aber, wie bereits angedeutet, auf umwälzende Veränderungen in der Gesellschaft und im Zusammenleben der Menschen hin. Daher ist es erforderlich, den gesellschaftlichen Wandel kritisch in den Blick zu nehmen, um Rückschlüsse für pastorales Planen und Handeln daraus zu gewinnen. Dies soll in drei Schritten geschehen: Den gesellschaftlichen Wandel begreifen, ihn annehmen und kritisch-schöpferisch damit umgehen lernen.

## I. Signaturen des gesellschaftlichen Wandels (Den gesellschaftlichen Wandel begreifen lernen)

Der tiefgreifende gesellschaftliche Wandel heute trägt viele Gesichter und Namen, die sich damit verbinden: Säkularisierung (Lübbe), Postmoderne (Habermas), Wendezeit (Capra) und epochale Neugeburt (Koran Singh), um nur einige zu nennen. Bei genauerer Betrachtung kann man erkennen, daß all diese Sammelbegriffe gefällige Wortschöpfungen darstellen, aber zunächst noch nicht allzuviel erklären. Im Blick auf die Kirche und ihre pastorale Lage scheint ein Deutemuster besonders hilfreich, das von dem Religionssoziologen Karl Gabriel entwickelt worden ist<sup>3</sup>. Sein Entwurf zeichnet sich dadurch aus, daß er die kirchliche Binnensicht aufbricht und Religion als gesellschaftsbezogenes Phänomen ausweist. Ferner öffnet er den Blick für individuell und biographisch geprägte Stile von Religion heute.

### 1. Veränderungen in der großen Lebenswelt (Makroebene)

Die entscheidende Bezugsgröße heißt für Gabriel „Moderne“ bzw. „Modernität“. Er stellt für unsere Gegenwart einen beschleunigten „Modernisierungsschub“ fest und kleidet den Weg der Entwicklung in ein signifikantes Verlaufsschema: „Von der halbierten zur entfalteten Moderne.“ Nach Gabriel hat sich im 19. Jahrhundert ein Modell der Industriegesellschaft durchgesetzt, das sich aus einer Mischung von traditionellen und modernen Anteilen zusammensetzte. Er bezeichnete es als Gesellschafts-

---

<sup>3</sup> Vgl. K. GABRIEL, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: Pastoraltheologische Informationen 8 (1988), 93–106. DERS., Glaubenskrise oder Wandel in der Sozialform des Glaubens?, in: W. SIMON/M. DELGATO (Hg.), Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart, Berlin 1991, 9–22.

modell „eingeschränkter Modernität“. Die Kirche reagierte auf die sich ausbreitende „funktionale Differenzierung der Gesellschaft“ zu dieser Zeit durch Bildung von relativ geschlossenen „katholischen Milieus“. Sie unterhielt eigene Schulen, eigene Vereine, ein eigenes Sport- und Freizeitangebot, eine uniforme Theologie und eine zentralistische Führung. Sie ermöglichte inmitten einer industrialisierten Gesellschaft eine geschlossene katholische Lebenswelt. Wörtlich heißt es bei Gabriel: „Mit der Milieubildung trug die katholische Teiltradition des Christentums dazu bei, daß sich im 19. Jahrhundert ein Modell der Industriegesellschaft durchsetzte, das durch funktionale Differenzierung und Versäulung, durch städtische Marktvergesellschaftung und ländliche Reservate, durch eine funktional spezialisierte Berufsstruktur und ständische Berufsorientierungen gekennzeichnet war. Mit und in den traditionellen Elementen der Industriegesellschaft stabilisierte sich die katholische Teiltradition selbst und wirkte gleichzeitig mit an der Durchsetzung eines Gesellschaftstyps eingeschränkter Modernität.“<sup>4</sup> Auf diese Art und Weise wurden diese geschützten Milieus zu „Lebenswelten, an deren Grenzen Folgeprobleme der Modernisierung für die individuelle Lebensführung abgefangen und abgefedert wurden“<sup>5</sup>. Mitte der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts kam es dann zu einem rapiden Abschmelzen, ja geradezu zur Auflösung dieser geschlossenen katholischen Teilwelten. Es kam zur vollen Entfaltung gesellschaftlicher Differenzierung und Pluralisierung. Man stellt neuerdings diesen Gesellschaftstyp entfalteter Modernität unter ein einprägsames Bild und spricht von der „Collage-Gesellschaft“<sup>6</sup>, einer Gesellschaft also, die sich durchgehend aus vielen bunten Teilstücken zusammensetzt, die nur in einem losen (meist funktionalen) Zusammenhang miteinander stehen. Der „Modernisierungsschub der Nachkriegsentwicklung“ und die sich damit vollziehende „Auflösung der klassischen Industriegesellschaft“ bilden somit das soziale Bedingungsfeld für das, was heute als „Krise der europäischen Kirche“ bezeichnet wird. Das vollzog sich zu einem Zeitpunkt, da die Kirche im Konzil den Versuch unternahm, sich den „Struktur- und Bewußtseinsformen“ der Neuzeit mehr zu öffnen.

Gabriels Folgerung lautet nun: „Nachdem heute die halbierte Moderne zu Ende geht, steht die Kirche in Europa vor der Frage, wie sie es künftig mit der ganzen, entfalteten Moderne halten will.“<sup>7</sup> Drei verschiedene Reaktionsweisen sind auf diese Herausforderung möglich. Sie hat sich zu

<sup>4</sup> Vgl. K. GABRIEL, Lebenswelten . . . , 96.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., Glaubenskrisen . . . , 11.

<sup>6</sup> Vgl. H. V. RECCUM, Die neuen Erziehungsmächte, in: Lehren und Lernen, Heft 6/1987, 9.

<sup>7</sup> Vgl. K. GABRIEL, Lebenswelten . . . , 97.

entscheiden: Zwischen dem Versuch einer Neuversäulung (traditionalistische bzw. fundamentalistische Restauration), dem (unbefangenen) Sich-Einlassen auf die entfaltete Moderne (opportunistische Anpassung) oder dem Überholen der Moderne (kritisches Sich-Einlassen auf die Moderne) mit dem Bestreben, sie durch Reform und Innovation christlich zu überbieten<sup>8</sup>. Der dritte Weg ist nach Einschätzung Gabriels nur möglich, wenn die Kirche bereit ist, auf die individuellen Bedürfnisse nach Freiheit und Partizipation beim heutigen Menschen und seine pluralen Lebenserfahrungen einzugehen. Die soziale und religiöse Integration wird unter diesen Bedingungen nicht mehr in erster Linie über die Zugehörigkeit zu einem geschlossenen Milieu, vielmehr über „kleine Lebenswelten“ ermöglicht, in denen sich Menschen freiwillig zusammenschließen und zu persönlichen Lebensentscheidungen und Handlungsstilen finden. Das aber verändert die Sozialgestalt von Kirche ganz wesentlich und ebenfalls die Prioritäten beim pastoralen Vollzug. Gabriel plädiert für eine Aufwertung gesellschaftsbezogener und -kritischer Diakonie. Zwei weitere Ebenen sind also von diesem Wandlungsprozeß nachhaltig tangiert, die Ebene der „kleinen Lebenswelten“ und die der Person.

## 2. Die Auswirkungen auf die „kleinen Lebenswelten“ (Mikroebene)

Auf der Ebene der kleinen Lebenswelten führte dieser Modernisierungsschub zunächst zu einer Pluralisierung. Der einzelne wird durch die neue gesellschaftliche Konstellation zu ständigen und wechselhaften Mobilitäts- und Rollenspielen herausgefordert, um der vorgefundenen Vielfalt gerecht zu werden. Am Arbeitsplatz, in der Schule, im Sportverein, im Club, in der politischen Partei, in der Kirchengemeinde wird jeweils eine andere Rolle von ihm eingefordert. Dabei sind die betreffenden Institutionen vor allem an einem reibungslosen „Funktionieren“ interessiert, kaum aber an der konkreten Person mit ihren unverwechselbaren Werten, Wünschen und lebensgeschichtlichen Schicksalen. Man spricht in diesem Zusammenhang von einer „Pluralisierung der Lebenslagen“ oder — ins Bild gebracht — von einer „Verinselung der Sozialkontakte“. Das Individuum eilt von einer (Lebens)Insel zur anderen, ohne irgendwo tiefer Wurzeln zu schlagen und ganzheitliche und intensive Sozial- und Gemeinschaftskontakte zu erfahren. Es ist dabei die Rede von „Mikrowellen-Beziehungen“. Dieses anspruchsvolle Spiel mit ständig wechselnden Szenarien einigermaßen in der Balance zu halten oder gar zur Einheit im Lebensplan der Person zusammenzufügen, wird zunehmend dem einzelnen angelastet. Was

---

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 100 f.



früher ein Großunternehmen in öffentlicher Hand war, ist heute weitgehend zu einem solchen in privater Hand geworden<sup>9</sup>.

### 3. Folgewirkungen für die Person (Personebene)

Nicht von ungefähr schiebt sich daher heute eine Elementarerfahrung in den Vordergrund, die Erfahrung von der „Individualisierung der Lebensführung“. Von der skizzierten gesellschaftlichen Entwicklung her gesehen mutet dies fast wie eine zwingende Konsequenz zum Überleben an. Nachdem die Stützen im Makro- und Mikrobereich so radikal weggebrochen sind, ist der einzelne weitgehend zu einer Lebensführung in eigener Regie herausgefordert. Worte wie Subjektwerdung, Personwerdung, Selbstfindung, Selbstverwirklichung haben daher in der Literatur, aber auch im Bewußtsein der Menschen Konjunktur.

Nicht umsonst ist das Wort von der Identität zu einem Schlüsselwort in den westlichen Gesellschaften geworden. Es ist aufschlußreich, den Entwicklungsgang dieses Wortes in den letzten Jahrzehnten wenigstens in einigen markanten Zügen nachzuzeichnen, um daran abzulesen, daß sich die Frage nach der Identität zunehmend verschärft hat. Der Klassiker der neuzeitlichen Lehre von der Identität, E. Erikson, war noch der Meinung, daß die Identitätsfindung in eine relative Reife gefunden habe, wenn die positiven Ich-Werte der Kindheit innerhalb der Adoleszenzphase in ein neues „Gefühl der Ganzheit“ einmünden<sup>10</sup>. Diese Einsichten wurden schon bald dadurch ergänzt, daß Identität als lebenslanger dialektischer Prozeß der Auseinandersetzung des Individuums mit dem gesellschaftlichen Umfeld erkannt wurde. Krappmann prägte daher die Formel von der „balancierenden Ich-Identität“<sup>11</sup>. Und dann machte schließlich die Variante von der „paradoxen Identität“ die Runde, die den Abschied von der Vorstellung einer widerspruchsfreien Identitätsbildung signalisiert<sup>12</sup>. Neuerdings bringt man die nicht zu übersehende Diffusion bei der Suche nach Identität in einem bemerkenswerten Bild zum Ausdruck. Man spricht von einer Patch-Work-Identity (Fleckerlteppichnäheri)<sup>13</sup>. Die Collage-Gesellschaft (im Makrobereich), die Verinselung (im Mikrobereich) und die Patch-Work-Identity (im Personenbereich) hängen eng miteinander zu-

<sup>9</sup> Vgl. TH. LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991 (amerik. Original: *The invisible religion. The Problem of religion in modern society*, New York 1967).

<sup>10</sup> Vgl. E. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*, Frankfurt 1966, 107.

<sup>11</sup> Vgl. L. KRAPPMANN, *Soziologische Dimension der Identität*, Stuttgart 1975.

<sup>12</sup> Vgl. N. COPRAY, *Jung und trotzdem erwachsen*, 2 Bde., Düsseldorf 1987/88, hier: I, 40 f.

<sup>13</sup> Vgl. H. KEUPP, *Auf dem Weg zur Patchwork-Identität?*, in: *Verhaltenstherapie und psychologische Praxis* 4 (1988), 425–438.

sammen und bedingen sich gegenseitig. Dies freilich hat große Auswirkungen auf die Sinnfrage. Die vollmoderne Gesellschaft ist von einem Verlust an Sinn- und einer Verarmung an Transzendenzerfahrungen gekennzeichnet. Man spricht von einem sich ausbreitenden „Sinnvakuum“ und vom Schwinden „religiöser Deutemuster“. Von dieser Verdunstungserscheinung sind viele Menschen in ihrer Lebensgeschichte persönlich erfaßt. Die Unfähigkeit, Gleichgültigkeit oder gar Apathie gegenüber Sinnfragen hat viele eingeholt. Daneben gibt es eine bedeutsame Minderheit, die sich einer modern-religiösen Bewußtseinserweiterung und Lebensführung engagiert stellt und dies gerade auch bei der jungen Generation. Eine aufschlußreiche Untersuchung über die religiöse Lage bei der Jugend im Auftrag der EKD führt diesbezüglich zu bemerkenswerten Resultaten<sup>14</sup>. Danach ist es kennzeichnend, daß bei dieser wachen, zeitgenössischen Gruppe die Sinnfrage ganz in die eigene Person verlagert wird.

Heiner Barz faßt seine Ergebnisse in folgenden Kernsätzen zusammen: „Selbstverwirklichung als individuelles Glücksstreben, dies scheint in der Tat die Dominante der Werte von letzter Bedeutung zu sein, zumindest was den Sinnkosmos der jungen Menschen betrifft.“<sup>15</sup> Und er fährt fort: „Während der christliche aber auch der kategorische Imperativ kaum noch wirksam sind, gewinnt die Subjektivierung der Normen zusehends an Einfluß. Nicht was Gott befiehlt, auch nicht was jeder tun könnte und sollte, sondern nur was die je individuelle, biographische, historische, gesellschaftliche Situation dem einzelnen zwecks Glücksoptimierung nahelegt, soll das Handeln bestimmen.“<sup>16</sup> Er prägt die Formel vom „eudämonistischen Imperativ“<sup>17</sup> und vom „Ego als Sinnhorizont“<sup>18</sup>. Barz gebraucht dann zusammenfassend folgendes Bild: Junge Leute „wollen von schlüsselfertigen Sinngebäuden nichts mehr wissen und basteln eher an individuellen Wohnmobilen mit Allrad-Antrieb“<sup>19</sup>. Er stellt gleichzeitig eine erschreckende Unfähigkeit zur Transzendenz und von ihr bestimmter Lebensentwürfe fest<sup>20</sup>.

Unter dem Stichwort „Signaturen des gesellschaftlichen Wandels“ soll zusammenfassend folgendes festgehalten werden:

<sup>14</sup> Zwei Ergebnisbände liegen bereits vor: H. BARZ, *Religion ohne Institution?* (Jugend und Religion 1), Opladen 1922; DERS., *Postmoderne Religion. Die junge Generation in den alten Bundesländern* (Jugend und Religion 2), Opladen 1992.

<sup>15</sup> DERS., Bd. 2, 250.

<sup>16</sup> Ebd. 251.

<sup>17</sup> Ebd. 255.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd. 256.

<sup>20</sup> Ebd. 252.

- Für die globale Ebene kann gesagt werden: Wir sind eingetreten in eine Gesellschaft der „entfalteten Moderne“, mit all ihren Segnungen, aber auch ihren Ambivalenzen, Bruchstellen und lebensbedrohenden Risiken. Für Kirche und Religion bedeutet dies: Gesellschaftliche Kulturmuster, kirchlich verfaßte Religion und individuelle Lebenspraxis fallen immer mehr auseinander.
- Auf der Ebene der „kleinen Lebenswelten“ führt dies mehr und mehr zu einer Verinselung (meist funktional akzentuierter) Lebenslagen. Dies bleibt nicht ohne Auswirkungen auf anspruchsvollere Prozesse sozialer, religiöser und kirchlicher Gemeinschaftsbildung.
- Auf der Personenebene läßt sich eine Individualisierung in der Lebensführung feststellen. Das Ego wird zum entscheidenden Sinnhorizont und der Eudämonismus als welt- und personimmanente Glückssuche zum maßgebenden Imperativ.

Der einzelne Mensch gerät unter solchen Bedingungen in eine prekäre Situation, die in dem Spannungsbogen „Individuum zwischen Aufwertung und Überforderung“ ihren Ausdruck findet. Zunehmend kommt es zu Brüchen und Krisen in der Biographie von Menschen.

## II. Krise als Kairos und ein notwendiger Paradigmenwechsel (Den gesellschaftlichen Wandel annehmen lernen)

### 1. Krise als Chance — „Kairos als Stunde Gottes“

Die skizzierte Krise von Mensch, Gesellschaft, Kirche und Pastoral hat also ihre fundamentale Ursache in einem vielschichtigen Wandel. Es wird entscheidend darauf ankommen, wie damit umgegangen wird. Verschiedene Reaktionsweisen sind möglich. Krisen haben für den Menschen aufgrund seiner Alltagserfahrung etwas Bedrohliches, zumal wenn sie von solch erdrückender Wucht und globalem Ausmaß sind wie heute. Sie können Menschen in die Enge und in eine desparate Endzeitstimmung treiben. Es gibt heute in der Literatur, in der Philosophie und im Bewußtsein von Menschen so etwas wie eine „Lust an der Bedrohung“, ein „Schwelgen im Ausmalen von Katastrophen“, eine gewisse „Faszination an der Apokalypse“. „Der Tod des Globus“, der „Globozid“, sei näher gerückt, so etwa faßt der Philosoph Günther Anders diese Zeitströmung

zusammen<sup>21</sup>. Wo eine solche Grundstimmung überhand gewinnt, führt sie dazu, vorhandene Krisen in gefährlicher Weise zu radikalisisieren. Als verhängnisvoller erweist sich mitunter die entgegengesetzte Position, die der Verharmloser und Schönfärber, die Krisen eloquent hinwegzureden suchen und dadurch längst fällige Korrekturen und Erneuerungen verschleppen oder bewußt verhindern. Es gibt aber auch die Möglichkeit, vor Krisen, denen man sich nicht gewachsen fühlt, davonzulaufen, um sich so der harten Wirklichkeit zu entziehen. Fluchtwege gibt es viele: Etwa die Flucht zurück (Regression) oder nach vorn (Progression), nach innen (Esoterik) oder nach außen (Aktionismus). Einen verführerischen Fluchtweg stellt auch der in die Macht dar<sup>22</sup>. All diese Möglichkeiten finden heute ihre Anhänger, auch und gerade in der Kirche. Bei kritischer Betrachtung muß festgestellt werden: Sie alle stimmen darin überein, daß auf diese Weise Krisen nicht positiv verarbeitet, sondern verschärft, negiert oder verdrängt werden. Sie machen damit Welt und Kirche fragiler und kranker, als sie es ohnehin schon sind.

Es gibt aber auch andere Verhaltensweisen im Umgang mit Krisen. Es sind gerade die Erfahrungen der Humanwissenschaften, die uns positive Möglichkeiten erschließen. So weist uns etwa die Psychotherapie drauf hin, daß es Werden, Wachsen und Reifen nicht ohne Krisen gibt<sup>23</sup>. In ein eindrucksvolles Bild gefaßt, heißt dies: „Das gelobte Land gibt es nicht ohne Wüstenzug“ (E. Käsemann). Krisen entbinden unter bestimmten Bedingungen durchhaltende, heilende, wachstumsfördernde und transformierende Kräfte. Dazu aber ist es notwendig, daß sie angenommen und verarbeitet werden. Es gibt eine bemerkenswerte und durch reflektierte Erfahrung abgedeckte Einsicht von C. G. Jung, die besagt: „Man wandelt nur das, was man annimmt.“<sup>24</sup> Die hier gemeinte Annahme hat nichts mit Konformismus oder gar Fatalismus zu tun, vielmehr mit Mut zur Wirklichkeit, mit Bereitschaft, sich herausfordern zu lassen und mit Offenheit für Prozesse der Läuterung und Umwandlung. Das aber kann um so eher gelingen, je mehr jemand sich auf den biblischen Erfahrungshorizont

<sup>21</sup> Vgl. G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen* (2 Bde.). Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1980 und 1987; H. FEILZER, *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 — Krise als Chance zum Aufbruch*, in: *TThZ* (1989), 242—261, hier 248.

<sup>22</sup> Vgl. B. ROOTMENSEN, *Vierzig Worte in der Wüste. Werkbuch für Gemeinden zur Krise von Kirche, Glaube und Kultur*, Düsseldorf 1991, 54—90.

<sup>23</sup> Vgl. J. BAUMGARTNER, *Pastoralpsychologie*, Düsseldorf 1990, 143—234. DERS., *Heilende Seelsorge in Lebenskrisen*, Düsseldorf 1992, 9—42.

<sup>24</sup> Vgl. C. G. JUNG *Gesamtwerk* (A. JAFFÉ, Hg.), (Sonderausgabe), Olten-Freiburg 1984, hier: Bd. XI, 367.

izont einläßt und von daher heilende und zugleich schöpferische Kräfte empfängt. Das Wort Krise (*krisis*) ist ja der Bibel keineswegs unbekannt. Es bedeutet in seinem tiefsten Kern, daß der Mensch seine eigentliche geschöpfliche Grundsituation vor Gott erkennt, sie annimmt und von Gott her neue Lebensmöglichkeiten erschließt<sup>25</sup>. Biblisch gedeutet kann somit jede Krise zum Kairos, zur Stunde Gottes mit dem Menschen und seiner Schöpfung werden.

Krisen sind in diesem Sinn Vorboten von Veränderung, christlich gesprochen: Impuls zur Umkehr, Ermutigung zum Aufbruch auf neue Lebensmöglichkeiten hin, auf bessere und gerechtere Lebensmöglichkeiten unter den Augen Gottes. Ob die Krise in die Depression führt oder zum Kairos christlicher und gesellschaftlicher Lebenserneuerung wird, darüber kann wissenschaftliches Bemühen eine helfende, aber keine hinreichende Auskunft geben, dies ist wesentlich von einem schwer faßbaren und letztlich unverfügbaren Moment in uns selbst abhängig, vom „Ur-Mißtrauen“ oder „Ur-Vertrauen“ in der Tiefe unserer Person. Nur im Vertrauen auf die verlässliche und tragende Treue Gottes und damit auf die verwandelnde Kraft personal-kommunikativer Liebe finden wir selbst und die Kirche den Weg durch die „Wüste“ in eine hoffnungsvollere Zukunft.

Was daher heute in besonderer Weise nottut, ist die Heimkehr zu den Quellen unserer jüdisch-christlichen Tradition, die dieses Ur-Vertrauen nähren, beleben und zur Entfaltung bringen können, die Heimkehr zum Grundgeheimnis christlichen Lebens, zum Geheimnis des Dreieinen Gottes. Die spirituelle Besinnung auf den reichen Fundus christlicher Mystik (verstanden als Verwurzelung des Menschen in diesem Gottes-Geheimnis) ist daher besonders dringlich, um zu innovativer Lebensführung und mystagogischer Diakonie zu finden.

2. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel  
(Von der Säkularisierungsthese zur Handlungsorientierung „Evangelisierung“)

Die Rückkehr zu den Quellen als entscheidende Bedingung für innovativ-christliches Handeln kann auch noch unter einem anderen Gesichtspunkt von Bedeutung werden. Sie kann Kirche und Pastoral zu einer heilsamen Kurskorrektur verhelfen. Im Umgang mit dem tiefgehenden Wandel in der Gesellschaft hat sich die Kirche vorzüglich der Säkularisierungsthese

<sup>25</sup> Vgl. W. HÄRLE, Krise in theologischer Sicht, in: Wege zum Menschen (29) 1977, 408–416.



bedient<sup>26</sup>. Von daher gelangte sie in der Vergangenheit fast durchgehend zu einer einseitig negativen Einschätzung des Modernisierungsprozesses; er wird unter diesem Vorzeichen leicht zum „Modernismus“<sup>27</sup> und so einseitig zu einer Brutstätte des Unglaubens und zu einem „Antimodell von Kirche“. Die Reaktionsweisen sind dann entsprechend vorprogrammiert. Bei der theologischen Wissenschaft führte dies zu immer neuen Apologieversuchen, bei der Pastoral zu den verschiedensten Defensivstrategien und bei den Kirchenleitungen zu immer neuen Verdikten. Auf philosophischer und ökumenischer Ebene dagegen verlief der Prozeß durchaus vielschichtiger. Während beispielsweise Hermann Lübbe und Hans Blumenberg das Gegeneinander von Modernität und Christentum betonten und den Kampf der Moderne gegen die Kirche hervorhoben, waren Karl Löwith und Friedrich Gogarten<sup>28</sup> der Meinung, daß die Neuzeit im Christentum grundgelegt sei und die Säkularisierung aus theologischer Sicht durchaus auch positive Züge trage.

Neuerdings ist es auf katholischer Seite besonders Eugen Biser, der sich dieser Sichtweise anschließt. Er beurteilt wie letztere die Verbindung von Christentum und moderner Kultur überwiegend positiv, ohne jedoch die Schatten zu verdrängen. Die moderne Freiheitsidee und die Idee des Friedens zum Beispiel lassen sich nach seiner Ansicht ohne christliche Vorgeschichte nicht erklären<sup>29</sup>. Es ist aber auch E. Biser, der zugleich von einer „Selbsterschöpfung“ des Säkularismus in der Gegenwart spricht: „... der Säkularisierungsprozeß kann und darf nicht mehr länger als ein sich nach Art einer unabwendbaren Schicksalsmacht fort- und durchsetzendes Geschehen angesehen werden. Denn er weist ... unverkennbare Symptome der Selbsterschöpfung auf.“<sup>30</sup>

Will daher Kirche in ihrer Vision und ihrem pastoralen Handeln im Sinne von K. Gabriel die Moderne überbieten, dann scheint ein Paradigmenwechsel unbedingt angezeigt. Dieser lautet: Von der Säkularisierungsthese zur umfassenden Handlungsorientierung „Evangelisierung“. Das hat eine entscheidende Veränderung in der Blickrichtung zur Folge: nämlich

<sup>26</sup> Vgl. N. METTE, Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma, in: *Diakonia* 21 (1990), 420–429.

<sup>27</sup> Vgl.: Erinnert sei an Stichworte wie „Modernismustreit“, „Antimodernisteneid“ u. a., die eine leidvolle Geschichte in der Kirche markieren, die bis in unsere Gegenwart hinein reicht und in ihren Nachwirkungen immer wieder aufflackert.

<sup>28</sup> Vgl. F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

<sup>29</sup> Vgl. E. BISER, *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Graz–Wien–Köln 1991, 85 ff.

<sup>30</sup> Ebd. 129 f.

weg von einer ängstlichen Fixierung auf die Kirche in ihrer zerfallenden christentümlichen Gestalt, hin auf die entgrenzende und befreiende „Reich-Gottes-Vision“ Jesu und damit auf ein geläutertes Kirchen- und Gemeindeverständnis.

Als Grundthese soll daher formuliert werden: Kirche und Pastoral gewinnen um so mehr ihre eigene Identität und ihren Standort in heutiger Gesellschaft, je mehr sie sich als evangelisierendes Werkzeug (Instrument) in den Dienst der Entfaltung des Reiches Gottes stellen. Unter dieser Perspektive können wir gelassener mit gesellschaftlichem Wandel umgehen und in ihm die „Zeichen der Zeit“ authentischer erkennen, um kompetenter handeln zu lernen.

Wie heißt es in der unkonventionellen Rede eines Abtes an seine Gemeinde: „Kinder bleibt der Kirche treu, aber sucht zuerst das Reich Gottes.“<sup>31</sup> Die Kirche müßte es bei all ihren theologischen und pastoralen Vollzügen lernen, sich gegenüber der maßgebenden Größe des Reiches Gottes zu relativieren, zugleich aber müßte sie sich gegenüber deren Anspruch radikalieren. Die grundsätzliche Radikalisierung besteht für sie darin, daß sie in unserem Heute ihre Identität nicht primär im „Anti“ findet, sondern nach gut ignatianischer Tradition vor allem im „Magis“ (im Überbieten und Transformieren nach dem Maßstab des Evangeliums). Das ist eine enorme Herausforderung, die Reife im Urteil verlangt und zu Grundentscheiden drängt. Einige bedeutsame seien bereits an dieser Stelle angemerkt.

Die entscheidende Bezugsgröße unter dem Anspruch der Evangelisierung ist also nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes. Das aber bedeutet, daß es den gesellschaftlichen Wandel unter diesem Anspruch sorgfältig zu erheben und kritisch zu überprüfen gilt. Mit wachem Sinn sollten zuallererst die Lebenszeichen im Sinne der Reich-Gottes-Praxis Jesu beim einzelnen Menschen und seinen kleinen und großen Lebenswelten aufgedeckt und gewürdigt werden, um sie zu stützen und ihnen zu Wachstum und zur Entfaltung zu verhelfen. Spuren des Evangeliums sind überall zu finden. Diese affirmative Seite wird heute bei kirchlichen und gesellschaftlichen Diagnosen oft sträflich vernachlässigt. Es gilt aber ebenso, sich von den erdrückenden „Todeszeichen“, die der gesellschaftliche Wandel in den genannten Lebensbereichen hervorbringt, betroffen machen zu lassen und prophetisch Einspruch zu erheben. Aufgabe der Pastoral ist es daher, die Elemente guten Lebens zu fördern und mit ihnen zu „wuchern“, aber auch die therapeutischen Kräfte, die dem Reiche Gottes innewohnen, zu

<sup>31</sup> Vgl. W. FÜRST/I. BAUMGARTNER, *Leben retten. Was Seelsorge zukunftsfähig macht*, München 1990, 70.

mobilisieren, um „zu heilen, was verwundet ist“. Darüber hinaus hat sie eine wichtige soziale und politische Funktion, insofern es die „strukturellen Sünden“, die zu so vielfältigen und ernsthaften Verwundungen führen, im Zusammenspiel mit allen guten Kräften zu beseitigen gilt.

Auf eine Kurzformel gebracht geht es um Umwandlung von einzelnen Menschen und ihren Lebenswelten durch Einpflanzung (Inkulturation) der Lebenskräfte des Evangeliums (EN 18). In lateinamerikanischer Sprache und Praxis geht es um „Transformacion“. Der Verlaufsweg dieses Prozesses wird in dem Dreischritt beschrieben, „daß der kontemplativen ‚Anuncio‘ (d. h. der Ankündigung der frohen Botschaft vom Reiche Gottes . . .) die prophetische ‚Denuncia‘ entspricht (d. h. die konkrete Anklage ungerechter und unmenschlicher Verhältnisse, die dem Willen Gottes widersprechen . . .). Daraus ergibt sich schließlich als drittes Moment einer so ansetzenden Evangelisierung die ‚Transformacion‘ (d. h. die Befolgung des Rufes Christi zur personalen und sozialen Umkehr . . ., um hier und jetzt dem Reiche Gottes, der verheißenen neuen Schöpfung den Weg zu bereiten“<sup>32</sup>.

Dieser Dreischritt bedarf unter den Bedingungen der westlichen Gesellschaft (nach dem vorher Dargelegten) der Ergänzung. Ein gegliederter und integrierter Weg könnte folgendermaßen markiert werden: „Wahrnehmung = Diagnose“ — „Ankündigung = Anuncio“ — „Bestärkung = Affirmatio“ — „Anklage = Denuncia“ — „Heilung = Therapie“ — „Umwandlung = Transformacion“. Eine evangelisierende Pastoral zielt in diesem Sinne auf Heilung und Befreiung im umfassenden und integralen Sinn, beim einzelnen und der Gesellschaft (religiös, sozial, politisch und kulturell). Die Kirche darf dies nicht nur ansagen, sondern muß sich auch nach Kräften engagieren, damit sich Reich Gottes (wenigstens anfanghaft) schon hier und heute ereignen kann. In einer zeitgemäßen (am Reich Gottes orientierten) Diakonie findet Kirche ihre Identität. „Dabei kann es nicht darum gehen, daß die Kirchen sich in einen abstrakten Kontrast der übrigen Gesellschaft . . . gegenüber setzen, sondern sich gerade in ihr für eine Politik der Barmherzigkeit einsetzen.“<sup>33</sup> Es geht also neben der „individuellen“ um eine „kulturelle Diakonie“ im umfassenden Sinn. Das bevorzugte Milieu, in dem ein solch diakonischer Weg gesucht und entwickelt werden kann, sind (der Basis, d. h. der konkreten Lebens- und Weltwirklichkeit verbundene) überschaubare Gemeinschaften (EN 58).

<sup>32</sup> Vgl. V. CODINA, *Qué es la Teología de la Liberación?*, Oruro/Bolivia 1986, 29 (hier nach N. METTE, 428).

<sup>33</sup> Vgl. N. GREINACHER/N. METTE, „Rückkehr der Kirchen in die Diakonie“ — Vermächtnis und Auftrag, in: *Concilium* 24 (1988), 257.

### III. Bausteine einer pastoralen Konzeption

(Kritisch-schöpferisch mit dem gesellschaftlichen Wandel umgehen lernen)

In diesem dritten Teil geht es darum, sich unter der Handlungsorientierung „Evangelisierung“ mit der entfalteten Moderne einzulassen, um sie zeichenhaft und real auf das Reich Gottes hin zu transformieren. Es geht darum, in einem korrelativen Versuch die Ebenen gesellschaftlicher Veränderung (I. Teil) mit Aspekten und Orientierungen des II. Teils in Verbindung zu bringen, um Bausteine für pastorales Handeln auf das obengenannte Ziel hin zu gewinnen. Dies kann natürlich bei einem so weit gespannten Bogen nur noch auf perspektivische Weise geschehen.

#### 1. Auf der Ebene der Wahrnehmung und der Analyse (Dimension Diagnose)

Evangelisierung drängt auf Einlassung mit der konkreten Lebenswirklichkeit<sup>34</sup>. Als ein Weisheitslehrer des Ostens nach seiner wichtigsten Lebenserfahrung gefragt wurde, gab er eine spontane Antwort, er nannte nur ein einziges Wort, und das hieß „Aufmerksamkeit“. Damit ist im Sinne von Simone Weil<sup>35</sup> (der kompetenten Deuterin von Aufmerksamkeit) gemeint: Der Mensch soll leer und bereit sein, um die ihm begegnende Wirklichkeit offen und unbefangen aufzunehmen. Darin manifestiert sich eine neue Grundhaltung, die man mit „ehrfürchtiger Empfänglichkeit“ bezeichnen kann. An der Fähigkeit zu solcher Aufmerksamkeit entscheidet es sich, inwieweit Träger und Verantwortliche evangelisierender Pastoral „authentische Zeitgenossen“ sind. Es immer mehr lernen und ertragen können, die wahre Situation von Mensch, Schöpfung und Welt wahr- und anzunehmen und sich davon betroffen machen zu lassen, ist ein wichtiges Kennzeichen auf dem Weg zum Erwerb einer „kairologischen Handlungskompetenz“. Das Erlernen einfühlsamer Außenwahrnehmung bleibt jedoch in seinem Gelingen immer rückgebunden an die Art und Weise der Wahrnehmung und Annahme der eigenen Person. Auf diesen Zusammenhang machen uns nicht nur die Humanwissenschaften, sondern auch neuzeitlicher Anthropologie verpflichtete Theologen aufmerksam<sup>36</sup>. Reifes Wahrnehmen hat

<sup>34</sup> Vgl. Evangelii Nuntiandi (EN) Nr. 18.

<sup>35</sup> Vgl. S. WEIL, Aufmerksamkeit für das Alltägliche. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit, München 1987.

<sup>36</sup> Vgl. R. GUARDINI, Annahme seiner selbst, Mainz 1987.

von daher eine eminent personbezogene Komponente. Erforderlich ist es, solch elementare Erfahrungen durch ein Vertrautmachen mit Instrumenten der wissenschaftlichen Analyse zu vervollkommen. Zwar kann nicht jeder ein fachlich geschulter Analytiker werden. Ohne gleich Experte zu sein, kann man jedoch vieles erlernen und erproben<sup>37</sup>.

Solch natürliche und fachliche Wahrnehmung müßte durch eine spirituelle Gabe, die ich mit „kairologischer Sensibilität“ bezeichnen möchte, vertieft und überboten werden.<sup>38</sup> Diese will dazu befähigen, durch Licht und Schatten hindurch die hintergründigen „Zeichen der Zeit“ zu erkennen, sie im Lichte des Evangeliums zu deuten, um diakonisch handelnd eine Antwort zu versuchen. Dazu bedarf es der unverfügbaren „Weisheit des Heiligen Geistes“. Dabei kann es durchaus geschehen, daß im Sinne einer „Unterscheidung der Geister“ „die Weisheit Christi zur Krisis der Weltweisheit“ wird<sup>39</sup>. Das kann mitunter zum „kulturellen Ungehorsam“ herausfordern, d. h. zum Widerstand gegenüber dem, was der normierenden und befreienden Kraft des Evangeliums widerspricht.

## 2. Auf der Ebene der Person (Dimension Individuum)

Auf dieser bereits diagnostizierten Ebene geht es nun darum, die herausgefundene Individualisierungstendenz als ein „Zeichen der Zeit“ zu bedenken, sie mit der Orientierung „Evangelisierung“ in Verbindung zu bringen und auf diakonisches Handeln hin zu überprüfen. Dabei wäre es ungerecht, den gegenwärtigen Emanzipationsprozeß des Individuums einseitig als „Verfallsgeschichte“ zu beklagen. Vielmehr sollte zunächst anerkannt werden, daß dieser Prozeß elementar mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte verknüpft bleibt. Dem Individuum haben sich viele Möglichkeiten der Lebensgestaltung eröffnet, die Rechte der Person wurden neu fundiert und haben sich zugleich ausgeweitet. Bedenkt man, daß „Gott ein Liebhaber menschlicher Freiheit“ ist (M. Schmaus), und daher auch das Evangelium ganz unter dem Gesetz der Freiheit steht, dann ergeben sich daraus wichtige Anknüpfungspunkte zu einer christlichen Vertiefung, um dem einzelnen überall in der Welt in sein „volles“ (Freiheits)-Recht zu helfen. Es geht dabei um die Freisetzung der Person unter den Augen Gottes. Nach Auskunft der Bibel ist ja der einzelne

<sup>37</sup> Vgl. H. FEILZER, Erstellung eines Pastoralplanes für die Gemeinde, in: *Diakonia* 6 (1975), 149–170.

<sup>38</sup> Vgl. P. M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie* (Bd. 1), Fundamentalpastoral, Düsseldorf 1989, 140–246.

<sup>39</sup> Vgl. W. FÜRST, *Praktisch-theologische Urteilkraft. Auf dem Wege zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1986, 645.



Ebenbild Gottes (Gen 1 + 2), den einzelnen hat Gott mit Namen gerufen und ihn eingeschrieben in die Fläche seiner Hand (Is 49, 16), die einzelnen sind Söhne (und Töchter) Gottes, vom Heiligen Geist erfüllt und geleitet (Röm 8, 14–16), dem einzelnen kommt der Würdetitel eines Subjekts zu. Daher bleibt es im Sinne von Eugen Biser permanente Aufgabe der Pastoral, die „Schatten der Heteronomie“ zu überwinden, damit die Freisetzung des Menschen in die Lebensweise der Kinder Gottes sich immer neu ereignen kann. Das bedeutet zugleich, immer mehr frei zu werden für den Dienst am anderen.

Auch den gegenwärtig so stark aufbrechenden „eudämonistischen Imperativ“ gilt es in diesem Zusammenhang nicht einseitig mit Argwohn zu belegen und zu verurteilen, sondern pastoraltheologisch umsichtig zu reflektieren. Der Mensch ist ein „unersättlicher Glückssucher“, so hat es Sigmund Freud formuliert, und der Philosoph Odo Marquard meint gar: „Sinn ist ein Deckname für Glück.“<sup>40</sup> Eudämonismus darf daher keineswegs vorschnell mit Hedonismus (als punktuelle Lustmaximierung) oder gar mit rücksichtslosem Egoismus gleichgesetzt werden. Es ist kein geringerer als Thomas von Aquin, der theologisch die Zielbestimmung des Menschen in der „visio beatifica“ als Höchstform einer individuellen Sinn- und Glückbestimmung formuliert. Auch im christlichen Kontext fehlt es daher nicht an Bemühungen, Freud und Th. von Aquin in einen korrelativen Zusammenhang zu bringen; so meint beispielsweise A. Görres, daß die ungestillte Glückssuche des Menschen nichts anderes ist als seine verborgene Sehnsucht, Gott zu schauen<sup>41</sup>. Damit ist pastoralem Handeln eine wichtige Richtung angezeigt.

Bei all dem darf nicht übersehen werden, daß der Individualisierungsschub unzählige Menschen heillos überfordert und beschädigt. „Die Menschen leiden heute mehr denn je an seelischen Kränkungen, an Daseinsangst, Sinnmangel . . .“<sup>42</sup> Die vielfältigen Verwundungen des Menschen als „Geschöpfe im Reiche Gottes“ haben Jesus dazu getrieben, Menschen aufzurichten und zu heilen. All den Menschen, deren Leben und Namen beschädigt waren, die mitten im Leben vom Tod umfungen waren, galt seine Aufmerksamkeit und Sorge. Viele Begegnungsgeschichten, von denen die Evangelien berichten, weisen in die gleiche Richtung, sie dokumentieren den Einsatz Jesu, verwundetes Leben zu heilen und Hoffnung auf besseres Leben zu eröffnen. Dazu gehört auch, die

<sup>40</sup> Vgl. O. MARQUARD, Zur Dialektik der Sinnerwartung, in: Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986, 42.

<sup>41</sup> Vgl. A. GÖRRES, Kennt die Psychologie den Menschen? Fragen zwischen Psychotherapie, Anthropologie und Christentum, München 1986, 255.

<sup>42</sup> Vgl. I. BAUMGARTNER, Heilende Seelsorge . . ., 12.

Strukturen, die Beschädigungen verursachen, offen zu legen und beim Namen zu nennen.

In der Seelsorge wird es gegenwärtig immer dringlicher, daß wir kundig werden in der Wahrnehmung und Begleitung individueller Lebens- und Glaubenswege und daß wir Menschen in ihren persönlichen Schicksalen zwischen Glückssuche und Zerbrehen von Lebensglück ernst nehmen, an ihrer Seite beiben, um ihnen auch und gerade durch die Gebrochenheit ihres Lebens hindurch zu Wachstum und Reife zu verhelfen. „Wir müssen den Menschen in seinem ‚Menschwerdungsprozeß‘ begleiten“ (H. J. Spital). Das kann um so authentischer gelingen, je mehr er in das unaussprechliche Geheimnis seines Lebens hineinfindet und sein Leben darin verwurzelt. Daraus ergibt sich: Qualifizierte Einzelseelsorge ist heute ein Gebot der Stunde. Pastoral ist daher das kompetente Einüben in eine „lebensgeschichtlich-orientierte Diakonie als Begleitung“ von besonderer Bedeutung<sup>43</sup>.

### 3. Auf der Ebene der kleinen Lebenswelten (Dimension Communio)

Die Erfahrung lehrt uns, daß der einzelne als Person einen unüberbietbaren Stellenwert hat, überall da aber, wo die Konzentration auf die eigene Person übersteigert und zur Fixierung wird (wie dies heute vielfach geschieht), begegnet der Mensch im Spiegelsaal des eigenen „Ich“ nur noch sich selbst — und dann besteht die Gefahr, daß er auf Dauer auch an sich selbst krank wird und daran zerbricht<sup>44</sup>. Vor diesem Erfahrungshintergrund scheint gerade heute eine alte Erkenntnis neu an Bedeutung zu gewinnen: Das „Ich“ (ganz auf sich selbst gestellt) kann sich sehr leicht in der Enge des eigenen Hauses ausweglos verrennen. Immer bedarf es der Öffnung auf die anderen hin und des Zusammenseins und der Kommunikation mit ihnen; Personwerdung, Menschwerdung gibt es nicht ohne den Mitmenschen, ohne das Du und ohne das Wir. Niemand lebt für sich allein<sup>45</sup>. Wer ich bin, wird in Zukunft nicht mehr „aus mir selbst heraus“ definiert. Das Ich konstituiert sich nur über das Netzwerk an Beziehungen, in das es eingebunden ist, so die Meinung eines Psychologen<sup>46</sup>. Ganz in diese Richtung zielt auch der Aufruf der Nobelpreisträger aus dem Jahre 1988: „Zurück zum Wir-Zeitalter, überbieten wir das Ich-Zeitalter.“

<sup>43</sup> Vgl. ST. KNOBLOCH/H. HASLINGER (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991.

<sup>44</sup> Darin spiegelt sich mythologisch die Erfahrung des Narziß, die nicht von ungefähr heute auch wissenschaftlich wieder eine neue Aufmerksamkeit erfährt (vgl. etwa TH. ZIEHE, *Pubertät und Narzißmus*, Frankfurt—Köln 1975).

<sup>45</sup> Vgl. H. FEILZER, *Kirche auf dem Weg in Jahr 2000 ...*, 255.

<sup>46</sup> H. ERNST, *Das Ich der Zukunft*, in: *Psychologie heute* (1992), 20—26.

Dies verweist uns theologisch in die anspruchsvolle Communio-Dimension und damit in das Geheimnis des dreifaltigen Gottes als Ursprung christlicher Communio. Mit Leonardo Boff kann gesagt werden: „Die intimste Natur der Dreifaltigkeit ist nicht die Einsamkeit, sondern die Kommunion. Die Lebens- und Liebesbeziehung verbindet die göttliche Dreiheit mit solcher Radikalität, daß wir nicht drei Götter haben, sondern den einen Gott, Gott-Gemeinschaft.“<sup>47</sup> Und er fährt fort: „Wie in Gott die drei Personen miteinander kommunizieren, sich durchdringen (Perichorese) . . . so offenbart er sich auch in der Heilsgeschichte (immer wieder) als ein Gott der . . . stillen Partizipation.“<sup>48</sup> Daraus läßt sich ableiten: Das oft engagierte, aber mitunter auch krampfhaftes Bemühen des modernen Menschen nach Selbstverwirklichung, nach Identität, nach Subjektwerdung, seine nie zu Ende kommende Suche nach dem „Ich“, ist nichts anderes als seine ungebrochene und nie verstummende Sehnsucht nach glücklichem und sinnvollem Leben, nach Leben in Fülle; letztendlich die Sehnsucht, das zu sein, was er in den Augen Gottes immer schon ist: Geschöpf der Liebe Gottes als Person in und durch Gemeinschaft. Dies ist von elementarer Bedeutung für Evangelisierung und Kirchwerdung unter dem Vorzeichen gesellschaftlicher Modernität und fordert zu pastoralen Konsequenzen heraus. Im ersten Teil wurde darauf hingewiesen, daß die aufgezeigte Verinselung der kleinen Lebenswelten in der entfalteten Moderne zwar eine Vielzahl von Wir-Kontakten eröffnet, aber meist flüchtig und einseitig unter funktionalem Interesse. Es gilt daher, sich unter dem Anspruch einer evangelisierenden Communio-Pastoral verläßlich darauf einzulassen und um Vertiefung bemüht zu sein.

Um vertiefende, d. h. heilende, vergebende und transformierende Beziehungen und Erfahrungen zu ermöglichen, sind offene und stabilere Gemeinschaften als kleine Lebenswelten von Bedeutung. Sie stellen jene Räume dar, in denen sich gegenseitige Teilnahme an den Lebens- und Glaubenserfahrungen und lebendige Teilhabe an den Heilsgütern des dreieinen Gottes vollziehen können. Sie helfen Menschen, ihre eigene Identität zu finden und ihre Berufung zu evangelisierendem Communio-Dienst entdecken und leben zu lernen. In einen solchen Entwicklungs- und Reifungsprozeß können die verschiedenartigsten Gruppen und Gemeinschaften hineinwachsen: Gruppen, die sich mehr dem Verkündigungs- und Liturgiebereich verpflichtet wissen, Gruppen, die sich primär diakonische Anliegen zur Aufgabe machen, Gruppen, die sich zur Selbsthilfe und Therapie zusammenschließen, aber auch charismatisch-spirituelle Gemein-

<sup>47</sup> Vgl. L. BOFF, Brief an alle Weg- und Hoffungsgefährten. „Möge meine Geste euch nicht entmutigen in eurem Einsatz“, abgedruckt, in: BDJK-Journal 1 (1992), 30.

<sup>48</sup> Vgl. DERS., Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987, hier: CiG 41/1988, 11.

schaften und nicht zuletzt verbandlich ausgerichtete Gruppierungen. Sie alle verbindet miteinander, daß sie mehr oder weniger basisgemeinschaftliche Züge tragen. Klaus Hemmerle bemerkt dazu: „Ein Gesamtkonzept der Kirche von morgen muß Konzept einer Kirche sein, die auf allen Ebenen Kommunikation erschließt und zu ihr befähigt. Dies heißt gerade: Kommunikation in der Familie fördern, Gemeinde zum Raum der Begegnung, zum Raum des Miteinander werden lassen, die Bildung von Zellen, Gruppen, Bewegungen fördern, die zur besseren und gemäßeren Kommunikation aus dem Glauben behilflich sind.“<sup>49</sup>

Darin kommt auch zum Ausdruck, daß überschaubare Gruppen unter dem Anspruch der „Dimension Communio“ nicht isoliert existieren dürfen, sondern sich bewußt in Vernetzung mit der Gemeinde verstehen müssen. Nach kirchlicher Überlieferung muß Gemeinde im Zusammenspiel mit kleinen Gemeinschaften als elementarste Konkretisierung von Kirche, als Ort der Evangelisierung angesehen werden. Daher gewinnt die Perspektive „Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften“ besondere Bedeutung<sup>50</sup>. Bei der Entwicklung auf diese Zielvorgabe hin müssen wir zurückhaltender werden mit Planspielen und Bevormundungsstrategien von außen. Jede Gemeinde muß mit den Charismen, die in ihr schlummern, ihre eigene Communio-Identität und ihren evangelisierenden Weg finden. Vernetzung mit übergemeindlichen Ebenen bleibt notwendig, aber mehr im Sinne von Austausch, Partizipation und subsidiärer Hilfe, als durch Bevormundung von oben. Aus all dem läßt sich ableiten: qualifizierter Umgang mit überschaubaren Gemeinschaften und deren Integration in die Gemeinde erweist sich als eine kairologische Aufgabe ersten Ranges. Anzustreben bleibt daher eine weitere pastorale Kompetenz, die einer „communio-förderlichen Begleitung“.

#### 4. Auf der Ebene der großen Lebenswelten (Globale Dimension)

Die entfaltete Moderne produziert viele bedrückende Ungerechtigkeiten und Beschädigungen, sie stimuliert aber zugleich zu immer neuen Visionen gesellschaftlicher Führung und Gestaltung<sup>51</sup>. Ein Wort, mit dem sich heute

---

<sup>49</sup> Vgl. K. HEMMERLE, Kommunikation der Kirche — Kirche der Kommunikation, in: *Communicatio Socialis* (1977), 253—257, hier: 255.

<sup>50</sup> Vgl. K. LEHMANN, Chancen und Grenzen der neuen Gemeindetheologie, in: *IKZ* (1977), 111—127; J. MÜLLER, Lebensräume des Glaubens, Wege zur Verwirklichung von Gruppe und Gemeinde, München 1981, 43—44; P. BYENG-HUN LIM, Leben aus der Communio mit Gott und untereinander, Würzburg 1991, 194—199.

<sup>51</sup> Vgl. W. BENNIES / B. NANUS, Führungskräfte, die vier Schlüsselstrategien erfolgreichen Führens, Frankfurt 1987, hier: 86—105.

viele Hoffnungen verbinden, heißt „Kooperation“<sup>52</sup>. Sie kann in einer weiten Auslegung als personale Befähigung definiert werden, die auf der Bereitschaft gründet, „gemeinsam zu sehen, zu beraten, zu entscheiden und zu handeln“. Vier bedeutsame und zukunftsweisende Bausteine werden dabei als besonders wichtig herausgestellt:

- Anerkennung als Person (meiner und des anderen);
- Partnerschaftliche und gruppenbezogene Gestaltung personaler Beziehungen;
- Beteiligung (Partizipation) am Prozeßgeschehen bis hin zu Entscheidungen;
- Selbstverwirklichung<sup>53</sup>.

Dahinter verbergen sich Orientierungen und Wertvorstellungen, die dem Evangelium gegenüber nicht neutral sind, und die von der Praxis kirchlicher Führungs- und Organisationsgestaltung erst einmal eingeholt werden müssen, um sie dann evtl. auch überbieten zu können. Als Teilsystem der modernen Gesellschaft unterliegt die Kirche permanent einem Druck zur Angleichung und Optimierung ihrer eigenen Organisation<sup>54</sup>. Die Kirchen haben sich vor etwa zwei Jahrzehnten im Zuge der damaligen Strukturreformen auch profaner Organisationsrahmen bedient<sup>55</sup>. Im Nachhinein ist ernsthaft zu fragen, ob diese insgesamt mit der Communiogestalt und dem Evangelisierungsauftrag der Kirche in Einklang stehen oder ob sie sich partiell nicht eher als hinderlich erweisen<sup>56</sup>. Die Kirche müßte zu Formen finden, die sich nicht in erster Linie aus dem latenten Zwang zur Anpassung an die Moderne ergeben, sondern ihrer eigenen inneren Gestalt am meisten entsprechen. Nach Einschätzung des Verfassers kann dies durch Rückgriff auf das frühkirchliche Synodalprinzip am ehesten erreicht werden<sup>57</sup>. „Die synodal-geschwisterliche Außenge-

<sup>52</sup> P. ULRICH, Zur Ethik der Kooperation in Organisationen, St. Gallen 1988; R. WUNDERER, Kooperative Führung: Handwörterbuch der Führung (Hg. v. A. KIESER u. a.), Stuttgart 1987, 1257–1274; DERS. (Hg.), Kooperation, Gestaltungsprinzipien und Steuerung der Zusammenarbeit zwischen Organisationseinheiten, Stuttgart 1991.

<sup>53</sup> Vgl. R. WUNDERER, Kooperative Führung . . . , 1258 f.

<sup>54</sup> Vgl. TH. LUCKMANN, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, 53 ff.

<sup>55</sup> Der Synodenbeschluß „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ (von 1974) ist weitgehend davon geprägt.

<sup>56</sup> Darauf machte F. X. KAUFMANN schon frühzeitig aufmerksam. Vgl. F. X. KAUFMANN, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg—Basel—Wien 1979.

<sup>57</sup> Vgl. H. FEILZER, Plädoyer für eine synodal verfaßte Kirche, in: Trierer Forum (Juli 1992), 7–8.



stalt von Kirche erwächst letztendlich aus ihrer ursprunghaften Innengestalt...<sup>58</sup> Kooperation in der Kirche bedarf daher eines die *Communio* fördernden Gestaltungsprinzips, und dieses heißt: „Synode“ = *syn-hodos* = gemeinsam zu gehender Weg von laikalen und amtlichen Gliedern des Volkes Gottes, von Mann und Frau, von jung und alt. In eine Kurzaussage gebracht bedeutet dies: „Synodal muß dafür stehen, daß die Sache der Kirche, Sache des ganzen Gottesvolkes ist.“<sup>59</sup> Dem äußeren Lehramt der amtlichen Kirche muß das „innere Lehramt“ der Gläubigen partnerschaftlich zur Seite treten. Der „Sensus fidelium“ muß seinen ehemals hohen Rang zurückbekommen<sup>60</sup>. Das Schlüsselwort „Kooperation“ erlangt eine neue ekklesiologische Qualität, wenn es sich in zeitgemäßer Form mit dem altkirchlichen Synodalprinzip verbindet.

Ein verwandtes, aber zugleich auch ergänzendes zukunftsweisendes Bauelement muß außerdem hinzukommen. Es heißt: „Konziliarität“ (bzw. „konzilar“). Vom ursprünglichen Wortsinn her bedeutet dies: Zusammenkommen und versöhnend handeln, um mehr Frieden durch Gerechtigkeit zu stiften. Dazu gibt es ganz gewiß Anlaß genug in der heutigen Welt. Die entfaltete Moderne erweist sich ja in ihren Auswirkungen als äußerst ambivalent. Sie bringt, wie wir sahen, Visionen, Hoffnungen und Segnungen hervor, verschärft aber zugleich die Todeszeichen<sup>61</sup>. Menschen sind Hunger und Krankheit, Armut und Unterdrückung und vielseitigen Ungerechtigkeiten ausgesetzt. Der Friede ist zwischen einzelnen Staaten (neuerdings besonders auch innerhalb von Staaten) vielfach bedroht. Außergewöhnliche Wanderbewegungen und Verteilungskämpfe größeren Ausmaßes sind weiterhin zu befürchten. Der Schöpfung droht durch verantwortungsloses Handeln höchste Gefahr.

Die Kirche muß in dieser dramatischen Weltlage immer mehr in die Rolle eines „Anwalts“ hineinwachsen und sich dafür einsetzen, daß die drastischen Gegensätze zu einem gerechten und versöhnten (konziliaren) Ausgleich gebracht werden. „Eine Kirche, die sich mit dieser Rolle... identifiziert, muß im Mitleid geübt sein (und) gebärdet sich nicht (einseitig) als Verteidiger der herrschenden Ordnung oder als Sittenmeister, sondern stellt sich an die Seite der Opfer.“<sup>62</sup> Sie wird so zum Anwalt des Reiches Gottes und zur „Komplizin“ des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit,

<sup>58</sup> Ebd. 7.

<sup>59</sup> Vgl. E. LEUNINGER, Wir sind das Volk Gottes. Demokratisierung der Kirche, Frankfurt 1992, 151.

<sup>60</sup> Vgl. E. BISER, Glaubensprognose..., 276—293.

<sup>61</sup> H. V. DITFURT, So laßt uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen. Es ist so weit, Hamburg 1985.

<sup>62</sup> Vgl. B. ROOTMENSEN, Vierzig Worte der Wüste..., 147.

Frieden und Bewahrung der Schöpfung<sup>63</sup>. Hier eröffnet sich nicht nur eine durch das Heute provozierte Form politischer Diakonie, sondern auch eine Chance ökumenischer und globaler Solidarität mit Gleichgesinnten<sup>64</sup>, eine weltweite Chance zu evangelisierendem Handeln. „Synodal“ und „konziliar“ werden somit zu zwei unverzichtbaren Elementen für die Ausformung „kirchlicher Kooperation“ unter den Bedingungen der entfalteten Moderne.

#### Zum Abschluß: Eine zusammenfassende Zukunftsperspektive

„Gesellschaftliche Veränderungen“ und „Seelsorgekonzepte“ waren die vorgegebenen Bezugspunkte bei diesen Ausführungen, ein anspruchsvolles Unterfangen, das sich als außerordentlich vielschichtig erwiesen hat. Darum konnten auch nur einige wesentliche Linien verfolgt werden. Die Ergebnisse verstehen sich als Rahmen, mit dessen Hilfe Kirchen- und Gemeindepraxis reflektiert, neu geortet und gewichtet werden kann. Die zusammenfassende Zukunftsperspektive (in eine Kurzformel gefaßt) soll lauten: Seelsorge als umfassend mystagogische und umwandelnde Diakonie: (lebensgeschichtlich — gemeinschaftsbezogen — kooperativ). Damit wird zugleich noch ein weiterer wichtiger Zusammenhang hergestellt, der zwischen Mystagogie und Diakonie. Nur bei deren Zusammenspiel vermag es eine „kairologische Pastoral“, in der Kraft des Evangeliums Reich Gottes in der entfalteten Moderne anfanghaft zu ermöglichen und eschatologisch anzuzeigen.

<sup>63</sup> Vgl. C. F. V. WEIZSÄCKER, Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, München 1986.

<sup>64</sup> Beispielsweise: Amnesty International, Friedensbewegungen, Umweltschutzgruppen u. a.

## Religionsunterricht mit oder ohne Kirche?

Die Zukunft des Religionsunterrichts in einer multikulturellen Gesellschaft\*

Auch hinter der wieder verschärft aufgelebten Diskussion über Grundlagen, Struktur und Chancen des Schulfachs Religion steht die Frage: „Werden unsere Kinder noch Christen sein?“ Wer dabei näher zusieht, kann die eigenartige Feststellung machen, daß einer kontinuierlich *fachwissenschaftlich untermauerten Konsolidierung* dieses Unterrichts seine *periodisch wiederkehrende Infragestellung* gegenübersteht.

Was wir seit Ende der 60er Jahre hinzugewonnen haben, ist die Erkenntnis, Religionsunterricht muß erfahrungsbezogen und schülerorientiert sein. Eine religiöse und lebensweltliche Öffnung ist vonnöten, wenn dieser Unterricht einen kritischen Beitrag zur Erschließung der Glaubensüberlieferung wie zur Identitätsfindung der Schüler leisten soll. Es mag zutreffen, daß Lehrerinnen und Lehrer sich von der Religionspädagogik insofern im Stich gelassen fühlen, als deren Impulse oft nicht schulpraktisch aufgearbeitet werden. Bestehen bleibt jedoch: die fachwissenschaftliche Diskussion hat maßgeblich dazu beigetragen, daß die Akzeptanz des Schulfachs Religion besser ist, als dies das Krisengerede annehmen ließe. Schüler und Lehrer haben sich — wie es scheint — vielfach irgendwie arrangiert und bei Eltern, ja in der Bevölkerung überhaupt, ist keine generelle Ablehnung dieses Unterrichts zu erkennen. Solches Sich-arrangieren schließt allerdings nicht aus, daß Religion oft als Sonderfach in der Schule erfahren wird, demgegenüber Distanz und das Gefühl von Fremdheit vorherrscht.

Parallel dazu scheint gewissermaßen alle zehn Jahre neu eine Grundsatzdiskussion über die Berechtigung des Religionsunterrichts fällig zu sein. So war es Ende der 60er Jahre im Zusammenhang mit Studentenprotesten und Streit um die Bildungsreform. Im Vordergrund stand dabei die politisch-gesellschaftliche Funktion des Religionsunterrichts. Erneut war es so parallel zur Grundwertediskussion der späten 70er und der frühen 80er Jahre. Jetzt dominierte der Beitrag des Schulfachs Religion zur

---

\* Gastvorlesung in der Theologischen Fakultät Trier am 23. Januar 1992.

Sinnproblematik im weltanschaulichen Pluralismus. Die nun wieder aufgebrochene Diskussion erfolgt im Kontext der Einigung Deutschlands und Europas und damit im Horizont einer multikulturellen Gesellschaft.

Man kann aus solch periodischer Wiederkehr die Folgerung ziehen, daß religionspädagogische Selbstvergewisserung einhergehen muß mit gesamtgesellschaftlichen Umbrüchen und öffentlichen Diskursen. Vielleicht gilt es jedoch noch einen Schritt weiterzugehen. Die immer wieder neu aufflammende Diskussion um den Religionsunterricht ist ein naheliegender Nebenschauplatz für das viel umfassendere Phänomen, daß die Tradierungskrise des Glaubens eine „Modernisierungskrise der Kirche“ (U. Hemel) offenlegt. Hier müssen deshalb die Überlegungen zur Zukunft des Religionsunterrichts ansetzen.

Krisen sind Einbrüche im Lebenskontinuum, die eingespielte Abläufe, den Kräftehaushalt und ein ausgeglichenes Balanceverhältnis von Außen- und Innenwelt stören. Das macht leicht orientierungslos, weil das gewohnt-gewöhnliche Wissen um den jeweiligen Standort auf einem fortzusetzenden Weg aus der Herkunft in die Zukunft verlorengeht. Ohne Orientierungssinn wachsen die Rechtfertigungszwänge, weil man vor lauter Möglichkeiten nicht mehr weiß, wie es weitergehen soll. Weil bei all dem Lebenskrisen etwas anderes sind als ein Schwächeanfall, darum wächst in ihnen aber auch die Hoffnung, danach das Leben qualifiziert neu fortzusetzen, weiter und reicher als zuvor.

Die folgenden Überlegungen wollen zunächst das Spannungsfeld einer multikulturellen Gesellschaft skizzieren. Ein zweiter Ansatz fragt nach möglichen ekklesiologischen Positionen. Danach gilt es, Ausschau zu halten nach Zukunftschancen des Religionsunterrichts.

## 1. Multikulturelle Gesellschaft

Nicht nur Worte, bereits Silben kennzeichnen das geistige Klima einer Zeit. Unsere Gesellschaft wird gerne als multikulturell und als postmodern charakterisiert. Beides, das „Multi“ und das „Post“ hängen eng zusammen, weil die vielstimmige Sprachlosigkeit des kulturellen Pluralismusschubes das „Nach“ erst ins Gerede gebracht hat. Nun ist bereits die Frage, was denn multikulturell bedeutet, keineswegs einfach zu beantworten.

Orientieren wir uns vorweg an einem statistischen Beispiel. Nach der Volkszählung von 1987 waren von den 618 000 Einwohnern der Stadt Frankfurt — einer der Schmelztiegel künftiger Entwicklungen — 79 % Deutsche, 21 % Ausländer (ohne die nicht mitgezählten 30 000 bis 40 000

US-Amerikaner). Von der Gesamtzahl der Einwohner waren 35 % evangelisch, 30 % katholisch, 20 % gehörten einer anderen Religionsgemeinschaft an, 15 % gaben an, ohne Religionszugehörigkeit zu sein. Was dabei als religionspädagogisches Problem aufscheint, ist die immer deutlicher werdende Realität einer multikulturellen Schule. Wie geht die öffentliche Schule mit dem Phänomen um, daß die Gruppe der Konfessionslosen so groß geworden ist? In den neuen Bundesländern ist dies sicherlich in noch weit größerem Maße die Regelsituation. Weiter gibt es inzwischen Schulen mit einem Anteil von rund 50 % Ausländerkindern der verschiedensten Nationalitäten und Religionszugehörigkeiten. Mit all dem verbindet sich eine Fülle ganz praktischer Probleme der Unterrichtsorganisation, hier wird aber noch mehr etwas von der unaufhebbaren Krise des Religionsunterrichts und deren eigentlichem Hintergrund deutlich<sup>1</sup>.

Beim Stichwort multikulturell geht es nicht nur um die Notwendigkeit des Zusammenlebens von einheimischer Bevölkerung und hinzugekommenen eingewanderten Minderheiten<sup>2</sup>. Auch der Hinweis, daß wir, konfessionell betrachtet, inzwischen in einer Drittelgesellschaft leben —  $\frac{1}{3}$  Katholiken,  $\frac{1}{3}$  Protestanten,  $\frac{1}{3}$  Sonstige — reicht nicht aus. Multikulturell ist in einem weit umfassenderen Sinn zum Kennzeichen der Gegenwart geworden. Es legt insofern etwas vom Nerv der Zeit bloß, als der *Umgang mit Pluralität, Anderssein und Dissens* ausschlaggebend wird<sup>3</sup>. Wir erleben multikulturelle Gesellschaft deshalb in Form eines uns umgebenden strukturellen und weltanschaulichen Pluralismus. Der Blick über den Zaun, der gekonnte Wechsel, das Bedenken auch anderer Möglichkeiten werden dabei bestimmend. Die Folge ist, parallel zur Auflösung des „katholischen Milieus“, eine zunehmende Entkirchlichung als Indifferenz, als Gleichgültigkeit gegenüber Kirche und Konfession, eine zunehmende Entchristlichung im Sinne der Indifferenz gegenüber christlichen Sinngehalten und deren Bedeutung. Ja, man kann sogar von einem Verlust von Religion im weiten Sinne sprechen, weil eine allgemeine Verbindlichkeit von Sinn und Werten in Abrede gestellt wird<sup>4</sup>.

Hand in Hand dazu freilich wird die multikulturelle Gesellschaft durch eine neuartige *Ausdifferenzierung von Lebensstil-Gruppierungen* geprägt.

<sup>1</sup> Vgl. dazu beispielhaft R. GROSSHENNIG, Multikulturelle Gesellschaft und Religionsunterricht. Eine Welt im Klassenzimmer, in: Religion heute 6, Juni 1991, 112–115.

<sup>2</sup> In diesem Kontext ist jedoch der Terminus „multikulturelle Gesellschaft“ ursprünglich beheimatet.

<sup>3</sup> Ausführlicher dazu: B. HAUNHORST, Der Gegenwart einen Namen geben: postmodern, multikulturell, religiös indifferent, in: rhs 34 (1991), 155–164.

<sup>4</sup> Näher befaßt sich damit M. N. EBERTH, Vom Schicksal zur Wahl kirchlicher Religiosität, in: rhs 34 (1991), 146–154.



Auch in einer Gesellschaft vieler Differenzen muß es gelingen, eine bestimmte Identität zu gewinnen. Weil wir auch im Pluralismus auf einer eindeutigen Lebensorientierung bestehen, auf dem Recht, den eigenen Weg gehen zu dürfen, formen sich Muster der Organisation des Alltags aus wie der aufstiegsorientierte jüngere Mensch, der unauffällige eher angepaßte Arbeitnehmer, der aufgeschlossene, anpassungsfähige Normalbürger, der isolierte alte Mensch. Auch wenn derartige vor allem im Zusammenhang mit der Wahlforschung untersuchte Lebensstilgruppierungen nicht näher entfaltet werden können, so muß wenigstens der Hinweis erfolgen, daß sie den Wandel gesellschaftlicher Wertorientierungen dokumentieren in der Gegenüberstellung herkömmlicher Pflicht- und Akzeptanzbedürfnisse wie Fleiß, Disziplin, Ordnung, Wohlstand, Anpassung, Bescheidenheit zu Entfaltungsbedürfnissen wie Selbstverwirklichung, Unabhängigkeit, Mitbestimmung, Toleranz, Spaß in der Freiheit<sup>5</sup>. Es liegt auf der Hand, daß derartige Lebensstil-Gruppierungen ihre Parallele in miteinander rivalisierenden kirchlichen Interessen- und Statusgruppen finden, auch in unterschiedlichen „Theologien“, die ihre jeweiligen Lesergruppen erreichen, in religiösen Sekten, Bewegungen und Sondergemeinschaften, sodann in Fremdreigionen, vor allem Islam und Buddhismus, nicht zuletzt in Formen „politischer Religion“, wie sie etwa in der ökologischen Protestbewegung zum Tragen kommen.

In all dem kommt es nicht nur zu einer immer stärkeren Privatisierung, sondern auch zur Marginalisierung von Religion. Der Einfluß der multikulturellen Gesellschaft auf diesen Prozeß kann pauschal so gedeutet werden, daß sie zu Entscheidungen zwingt, dabei aber auch leicht zu Fehlhaltungen führt, weil jede Entscheidung als widerrufbar gilt und deshalb von vorneherein mit einem Vorbehalt versehen ist. Daß überhaupt entschieden wird, ist dann wichtiger, als nach den Gründen für eine Entscheidung zu fragen. Ja, nicht selten verbleibt das Leben im Spiel der bloßen Möglichkeiten im entscheidungsfreien Raum.

## 2. Kirche und Multikulturalität

Obwohl äußerst fragmentarisch, kann die Skizze einer multikulturellen Gesellschaft nicht weitergeführt werden. Die unmittelbare Folge ist, wo immer Vertreter der Kirche heute reden und handeln — auch im Raum der Schule — finden sie sich — in unterschiedlicher Verdichtung, aber prinzipiell immer — auf einem Markt zahlreicher, oft kaum mehr

---

<sup>5</sup> Vgl. B. HAUNHORST, a. a. O., 160 f.

überschaubarer Alternativangebote. Selbst der wachsende Fundamentalismus, der gegen den religiösen und speziell kirchlichen Pluralismus zu Felde zieht, ist Teil einer multikulturellen Gesellschaft oder, anders formuliert, verdrängter Pluralismus ist Fundamentalismus<sup>6</sup>.

Damit sind wir beim zweiten Ansatz, bei der Frage, wie die Kirche sich mit der multikulturellen Situation auseinandersetzt<sup>7</sup>. Wenn eben von innerkirchlichem *Fundamentalismus* als einem uneingestandenem Pluralismus die Rede war, so läßt sich dessen Antwort in die plakative Formel kleiden: Bringt Dogmatik und *praxis pietatis* wieder ins Lot! Es wird dem Religionsunterricht vorgeworfen, daß er für den Glauben der Kirche und das Glaubensleben der Kirche zu wenig erbringe. Man billige Anpassung an Strömungen des Zeitgeistes, Reduzierung auf ethisch und sozial relevante Handlungsweisen. Dabei werde das gänzlich „Andere“ der Offenbarung nicht mehr gewahrt, das Bewußtsein um den Gnaden- und Geschenkcharakter der biblischen Botschaft verdunkelt. Auf eine sehr prinzipielle Ebene hat Kardinal Ratzinger diese Kritik gebracht, auch wenn er sie nicht direkt an die deutsche Adresse richtete<sup>8</sup>. Er fordert, Religionsunterricht müsse wieder systematische kirchliche Katechese werden, die sich am Glaubensbekenntnis, den Zehn Geboten, den Sakramenten und am Vaterunser — also an den von der Katechismustradition her geläufigen Formeln orientiert, um so der drohenden Fragmentierung des Glaubens zu begegnen. Das Gefüge des Religionsunterrichts muß sich aus den grundlegenden Lebensvollzügen der Kirche ergeben. Dann — so Ratzinger — wird deutlich, was der Christ zu glauben hat (Symbolum), was er zu hoffen hat (Vaterunser) und was er zu tun hat (Dekalog als Interpretation der Weisung der Liebe), und es wird der Lebensraum umschrieben, in dem all das verankert ist (Sakrament und Kirche)<sup>9</sup>.

Auch ohne nähere Erläuterung wird deutlich, daß hier vom Religionsunterricht ein Bekenntnis zur Kirche erwartet wird, für das die Glaubenslehre und die offizielle kirchliche Praxis als verbindliche Norm gelten. Daß es sinnvoll und notwendig ist, darüber nachzudenken, wie der Religionsunterricht auch in Zukunft jene elementare Grundausrüstung des Glaubens

---

<sup>6</sup> N. COPRAY, Das Ende vom Anfang. Introspektion gegenwärtigen Wandels von Glaubensentscheidungen, in: *rhs* 34 (1991), 186.

<sup>7</sup> Immer noch aktuell ist dazu der Beitrag von K. RAHNER, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972.

<sup>8</sup> J. RATZINGER, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, bes. 23—39.

<sup>9</sup> Zum gleichlautenden Katecheseverständnis der offiziellen kirchenamtlichen Verlautbarungen als geordnete und systematische Einführung in die Offenbarung vgl. E. FEIFEL, Katechese in der katholischen katechetischen Diskussion, in: P. BIEHL u. a. (Hg.), Jahrbuch der Religionspädagogik 4 (JRP 4), Neukirchen 1988, 104—108.

erschließen kann, für die die Kirche schon früh die genannten Grundformeln benützt hat, steht außer Frage. Aber ebenso offenkundig äußert sich in der angesprochenen Position das, was als Modernisierungskrise der Kirche angesprochen wurde. Weil hier der Kontext, in dem der Religionsunterricht heute angesiedelt ist, unbeachtet bleibt, kommt die multikulturelle Gesellschaft überhaupt nicht in den Blick, es sei denn als Negativfolie für das angestrebte „Glaubenlernen“.

Was es auf der Basis dieser Position unwahrscheinlich erscheinen läßt, dem Schulfach Religion eine Zukunftschance einzuräumen, das ist nicht nur die Fixierung auf die binnenkirchliche Perspektive: Glauben kann nur der, der weiß, was er zu glauben hat, wer den Glauben liturgisch mitfeiert und aus dem Glauben heraus weltlich tätig wird. Hier wird ein Spannungsfeld deutlich, das für unseren Zusammenhang von größter Bedeutung ist: die Wechselbeziehung von Glaubenslehre und Glaubensleben, das Verhältnis von Theorie und Praxis im Kontext des christlichen Glaubens. Es geht um die Spannung christlicher Existenz in der Zuordnung der lehrhaften Seite des Glaubens im Dogma zur existentiellen Seite des Glaubens, im persönlichen Bezug des einzelnen Christen bzw. christlicher Gruppierungen zu den Gehalten des Glaubens. Ziel ist dabei die Befähigung zu christlich authentischer Lebensführung<sup>10</sup>.

Die Entwicklung des Religionsunterrichts ist aus guten Gründen längst über die fundamentalistische Position hinausgewachsen, auch wenn die einprägsame korrelationsdidaktische Formel: „Leben aus dem Glauben deuten und Glauben auf das Leben hin auslegen“ keineswegs als Patentrezept in der multikulturellen Gesellschaft betrachtet werden kann. Was uns mit der Didaktik der Korrelation unverzichtbar zugewachsen ist, das ist die lebensgeschichtliche Perspektive. Um konkret zu werden: In der Primarstufe ist nicht dasselbe vonnöten wie in der Kollegstufe, in einer ländlichen Hauptschule anderes als in der großstädtischen Gesamtschule, eine Klasse der Berufsschule stellt andere Anforderungen als dieselbe Jahrgangsklasse eines Gymnasiums, wieder anderes gilt für die verschiedenen Formen der Sonderschule. Daß dies nicht falsch verstanden wird. Es bleibt die gemeinsame Vorgabe: Hilfe zu leisten beim christlich authentischen Leben. Mit Mutter Theresa könnte man es auch so formulieren: den Religionsunterricht muß die Erfahrung bestimmen, unbedingt erwünscht zu sein, und die Leidenschaft, anderen diese Erfahrung zu ermöglichen. Aber gerade diese Zielsetzung gilt es stets in lebensbegleitender Weise

---

<sup>10</sup> Zu den damit angesprochenen Kategorien des Glauben-Lernens heute vgl. E. FEIFEL, Ist Katechese geschichtsvergessen? Zwiespalt zwischen Tradition und Gegenwart, in: J. PFAMMATTER (Hg.), Glaubensvermittlung. Theologische Berichte 18, Zürich 1989, 128–140.

wahrzunehmen, bezogen auf die jeweiligen entwicklungsbedingten Möglichkeiten und Interessen der Schüler, deren jeweilige Identitäts- und Glaubensentwicklung unterstützend.

Ein weiteres sei im Blick auf die These: „Bringt Dogmatik und Moral wieder ins Lot!“ hinzugefügt. Hinter ihr steht stillschweigend oder ausdrücklich die Behauptung, der Religionsunterricht früherer Epochen sei seiner Aufgabe besser gerecht geworden als heute. Tatsächlich hing jedoch gelungene Tradierung des Glaubens viel weniger von der Amtskirche oder vom Religionsunterricht ab, vielmehr von einer kirchlich geprägten, aber alltäglich gelebten Frömmigkeit im sozialen Umfeld, sie war vom katholischen Milieu gesteuert. Maßgeblich dabei ist eine hohe Übereinstimmung und Nähe zwischen kirchlich-institutioneller Verfassung, individuellen Stilen der Religiosität und gesellschaftlichen Kulturmustern. Ob wir uns nach dieser „heilen Welt“ eines katholischen Milieus zurücksehnen sollen? So heil war diese Welt gar nicht, wie es rückschauend erscheinen möchte, denn als Abgrenzungskultur war sie sehr oft wenig kreativ. Aus ihr heraus wurde weit öfter rein defensiv apologetisch auf die Strömungen der Zeit reagiert. Es sind gerade wieder vielschichtige Pluralisierungsprozesse, die zur Auflösung des katholischen Milieus führten.

Gibt es eine ekklesiologische Alternative für die multikulturelle Herausforderung? Das Erscheinungsbild der Kirche ist im Weltmaßstab betrachtet keineswegs einheitlich, es stellt sich vielmehr widersprüchlich dar. In Westeuropa aufwendig verwaltete und wohlhabende Ortskirchen, flankiert von einer hochentwickelten Universitätstheologie. In der „Dritten Welt“ dagegen arme Ortskirchen, weithin ohne ausgebaute theologische Institute und Fakultäten. Während dabei in unseren Breiten die bange Frage dominiert: Werden unsere Kinder noch Christen sein?, erleben wir in den armen Kirchen oft eine erstaunliche Lebensdynamik der sogenannten Basisgemeinden. Die ohnehin plakativ zugespitzte Skizze soll nicht fortgeführt werden. Wichtig ist, daß in diesem alternativen Erscheinungsbild der Kirche die Formel von der Inkulturation eine große Rolle spielt.

Im Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. „Über die Evangelisierung in der Welt von heute“ (1975) wird der Bruch zwischen Evangelium und Kultur als „das Drama unserer Zeitepoche (bezeichnet), wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muß somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren“<sup>11</sup>. Christen haben sich zu allen Zeiten darum bemüht. Und die Art und Weise, wie sich der christliche Glaube immer wieder in der Lebensgestalt

---

<sup>11</sup> Evangelii nuntiandi, Nr. 20.



einer Zeit Ausdruck verliehen hat, bezeichnen wir als Inkulturation<sup>12</sup>. Lange Zeit verband sich mit derartigen Inkulturationen die Vorstellung von Religion und Kultur als einer Einheit. Wenn wir dagegen heute von einer multikulturellen Gesellschaft sprechen, dann spiegelt sich darin nicht nur ein wechselseitiger Entfremdungsprozeß zwischen Kultur und Religion, Kultur und Evangelium, Kultur und Kirche, sondern auch die zum Problem gewordene Beziehung bzw. Beziehungslosigkeit beider Größen. Was ansteht, ist die Frage nach der Eigenständigkeit sowohl der Kultur wie des Glaubens und nach einer möglichen Zuordnung beider. Das Zweite Vatikanum hat hier insofern eine neue Entwicklung eingeleitet, als es der Kultur und den Kulturbereichen eine Eigengesetzlichkeit gegenüber dem christlichen Glauben zuerkennt. Vor allem in den jungen außereuropäischen Kirchen ist daraus inzwischen die Vorstellung von dem einen Glauben in den vielen Kulturen erwachsen, die wiederum eine veränderte Sicht der Zuordnung von Glaube und Kultur ermöglicht.

Das Stichwort dafür ist *kulturelle Diakonie*. Kulturelle Diakonie geht davon aus, daß Evangelisierung immer kulturelle Implikationen zeigt, widersetzt sich aber einer mit Inkulturation einhergehenden Bemächtigung bzw. „Verchristlichung“ vorfindlicher Kultur durch den Glauben. Kulturelle Diakonie setzt deshalb voraus, erst einmal das Ausmaß und die Tiefe des Bruchs zwischen Kultur und Glaube wahrzunehmen und nicht zu verdrängen. Sie bedeutet weiter, die kulturellen Notstände einer multikulturellen Gesellschaft zur Sprache zu bringen. Sie muß sich im Mut zum Querdenken konkretisieren, in der Kritik bestehender Erblindungs- und Verblendungszusammenhänge. Von daher eröffnen sich aber auch die Möglichkeiten eines wechselseitigen Respekts und eines fruchtbaren Dialogs. Christen müssen dazu in der Lage sein, sich frei und ohne Verdrängung mit der eigenen kulturellen Vergangenheit auseinanderzusetzen und zugleich fähig für eine Kultur der Innovation, die Möglichkeiten aufzeigt und erprobt, kulturell zukunftsweisende Wege zu gehen<sup>13</sup>. Im Horizont solch kultureller Diakonie der Kirche liegen die Zukunftschancen des Religionsunterrichts. Was er unter diesem Vorzeichen gewinnt, ist eine dialogische, nach vorne offene Struktur. Dies gilt es nun zu konkretisieren.

<sup>12</sup> Erläuternde Hinweise dazu finden sich in: E. FEIFEL, Der Erziehungsauftrag der katholischen Schule, Handbuch Katholische Schule, hg. v. R. ILGNER, Band 2: Pädagogische Beiträge, Heft 24, Köln 1992, 18 ff.

<sup>13</sup> Vgl. dazu G. FUCHS, Kulturelle Diakonie, in: Concilium 24 (1988), 324–329; R. SCHÄFFLER, Synthese von Glaube und Kultur. Zur spannungsreichen Leitidee christlicher Erziehung, in: engagement 1 (1989), 4–20, und zur religionspädagogischen Umsetzung M. DELGADO, Glauben lernen zwischen Kulturen, in: W. SIMON/M. DELGADO, Lernorte des Glaubens, Berlin–Hildesheim 1991, 171–209.



### 3. Perspektiven für die Zukunft des Religionsunterrichts

#### 3.1. Die rechtlich-organisatorische Struktur

Verfolgt man die Diskussion um den Religionsunterricht, dann findet sich darin häufig die These, grundlegende Voraussetzung seiner Zukunftschance sei eine Änderung bzw. Neuinterpretation seiner verfassungsrechtlichen Grundlage. Einmal wird eine Änderung des Art. 7,3 des Grundgesetzes mit dem Ziel eines allgemeinen Unterrichts über Religion im Sinne eines nicht kirchlich normierten Unterrichts gefordert. Als zweite denkbare Lösung gilt eine pädagogisch-theologische Neuinterpretation des Artikels 7,3 mit dem Ziel, einen Lernbereich „Religion, Ethik und Philosophie“ zu schaffen. Die Kirchen sollen ihr grundgesetzlich garantiertes Mitwirkungsrecht in diesem Sinne wahrnehmen, um den Schülern zu helfen, mit ihren Schmerzen, Freuden, Hoffnungen und Ängsten so umzugehen, daß sie Vorstellungen von einem menschenwürdigen und verantwortungsbewußten Dasein entwickeln, prüfen und erproben lernen. Die dritte, am häufigsten erhobene Forderung ist die nach einer interkonfessionellen Öffnung des Religionsunterrichts. Die trennende Schranke zwischen Schülern bzw. Schülerinnen evangelischer, katholischer bzw. anderer Konfession soll aufgehoben werden.

Auf diese Diskussion kann nicht näher eingegangen werden, da eine wirkliche Auseinandersetzung damit in wenigen Sätzen nicht möglich ist. Bezweifelt wird jedoch die zugrundeliegende Annahme, nur so habe der Religionsunterricht eine Zukunftschance. Es ist vielleicht selbst wieder Ausdruck unserer multikulturellen Situation, daß eine Verfassungsänderung des Art. 7,3 derzeit politisch keine Durchsetzungschance hat. Einmal abgesehen davon, daß allzuleicht ein Zerrbild oder gar eine Horrervision des konfessionell konzipierten Religionsunterrichts gezeichnet wird, darf es grundsätzlich auch künftig als tragbare Ausgangsbasis des Schulfachs Religion angesehen werden, daß die Weimarer und dann auch die Verfassung der Bundesrepublik eine Rechtsgrundlage festgeschrieben haben, die über zweihundert Jahre Realität war. Sollte es in einzelnen der neuen Bundesländer zu konzeptionellen Abweichungen kommen, so würde dies verfassungsrechtlich den als Bremer Klausel bekannten westdeutschen Eigenheiten entsprechen. Eine Verfassungsänderung oder faktische Veränderung durch die völlige Neuinterpretation bliebe nicht nur vage Hoffnung für die Zukunft dieses Schulfaches, ihre Konsequenzen für die konkrete Gestaltung eines neu definierten Faches hinsichtlich Lehrplänen, Unterrichtsbüchern, Ausbildung der Lehrkräfte und mit all dem möglicherweise verbundene neue Machtkämpfe um die Schule lassen das utopisch

Fragwürdige der ganzen Diskussion deutlich werden. Man kann mit guten Gründen in der bestehenden grundgesetzlichen Garantie des Religionsunterrichts nach wie vor auch einen Schutz vor allerlei Instrumentalisierungsversuchen sehen.

Damit ist freilich nicht die Frage ausgeschlossen, ob die Kirchen selbst in einer anderen Weise als bisher den Spielraum wahrnehmen müßten, den ihnen das Grundgesetz offenläßt. Welche Öffnungen dazu im Horizont einer multikulturellen Gesellschaft und in der ekklesiologischen Dimension kultureller Diakonie möglich, sinnvoll und wohl auch notwendig erscheinen, das soll nun weiter bedacht werden.

### 3.2. Der Erwartungshorizont

Jüngst wurde öfters von der Notwendigkeit gesprochen, den Synodenbeschluß zum Religionsunterricht einer Revision zu unterziehen. Eine solche neue Standortbestimmung dürfte nicht unter der Devise erfolgen: Bringt die Dogmatik und die *praxis pietatis* wieder ins Lot! Erhalten bleiben muß zunächst der Erwartungshorizont, den der Synodenbeschluß (1974) so formulierte: „Es ist ein Gewinn: wenn die Schüler beim Verlassen der Schule, Religion und Glaube zumindest nicht für unsinnig und überflüssig halten; wenn sie Religion und Glaube als mögliche Bereicherung des Menschen, als mögliche Kraft für die Entfaltung seiner Persönlichkeit, als mögliche Realisierung von Freiheit begreifen; wenn sie fähig sind, in der Diasporasituation des Glaubens sich begründet und verantwortlich mit dem lebensanschaulichen Pluralismus auseinanderzusetzen und sich der Wahrheitsfrage zu stellen; wenn ihre Entscheidungsfähigkeit und Entscheidungswilligkeit so gefördert wird, daß sie imstande sind, ihre persönliche Glaubenseinstellung zu überprüfen, zu vertiefen oder zu revidieren und so eine gewissenhafte Glaubensentscheidung zu treffen; wenn die Schüler, je nach Möglichkeit, angestoßen von diesem Unterricht, zu einer engagierten Begegnung mit der Wirklichkeit des Glaubens, einschließlich der konkreten Kirche, bereit und fähig sind“ (2.6.5.).

Eine derartige — eher noch zu optimistische — Erwartungshaltung ist Ausdruck der Doppelstruktur der Diakonie: wer hilft, empfängt. Wenn die Kirche Religionsunterricht als Dienst an der Schule und darüber hinaus an der Gesellschaft versteht, dann ist umgekehrt dieser Unterricht auch ein Dienst der Gesellschaft an der Kirche. Religion, religiöse Vergangenheit und Gegenwart gehören in die Schule, verlangen dort nach Interpretation. Andererseits ist in einem demokratischen Staat Indoktrination in der Schule nicht erwünscht. Spinnen wir diesen Gedanken weiter, dann spiegelt sich darin die Spannung, daß ein konfessionell strukturierter Religionsun-

terriert grundsätzlich von Fundamentalismus und Abkapselung bedroht ist, daß aber andererseits der demokratische Staat weltanschaulich pluralistisch ist und bleiben wird<sup>14</sup>. In der Formel: leidenschaftlich die Erfahrung vermitteln, unbedingt erwünscht zu sein, läßt sich beides vereinbaren. In welcher Weise — so gilt es nun zu fragen — müßte der Synodenbeschluß von 1974 weiterentwickelt werden?

### 3.3. Erfahrungsorientierung im multikulturellen Horizont

Im Horizont einer multikulturellen Gesellschaft bedarf es einer Neubesinnung auf die Erfahrungsorientierung des Religionsunterrichts, weil hier Fremdheit zu einer grundlegenden Herausforderung wird. Erfahrung, wie sie in der Korrelationsdidaktik Eingang in den Religionsunterricht fand, ist auf Beheimatung aus. In unseren Erfahrungen sind wir mit dem präsent, was uns vertraut ist, was wir immer schon verstanden haben. Das sich darin ausdrückende Bedürfnis nach Halt, Sicherheit und Harmonie ist solange legitim, als es uns nicht in der Dynamik und Bewegung des Lebens behindert. Das wiederum setzt voraus, daß Heimat potentiell überall sein und wieder verlassen werden kann. Sofern dies der Erfahrungsstruktur des Glaubens, seinem Impuls zu Umkehr und Aufbruch (metanoia und exodus) entspricht, dem lebenslangen Prozeß, im Christsein-Lernen dem Anstoß des Neuartigen Raum zu geben und dem mit der Reich-Gottes-Botschaft gegebenen Fremdsein in dieser Welt Rechnung zu tragen, wird es Kriterium der Erfahrung, ob Gottes-, ob Glaubenserfahrung in die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse einzuordnen ist oder ob sie eine Fremdheit bewahrt, die aller erfahrungsbezogenen Einordnung entgegensteht.

Hier aber liegt der Anspruch der multikulturellen Gesellschaft an den Religionsunterricht, ob in ihm Platz für das Fremde ist, ob er Verantwortung für das Fremde, Andere zu übernehmen fähig und bereit ist. Erfahrungsorientierter RU bedarf einer Wahrnehmung, die die Interessen anderer (interkonfessionell, interreligiös, interkulturell) wahrnimmt. Er führt zu Kritik an Erfahrungen, indem er Schüler befähigen will, auch gegen sich selbst kritisch zu werden. Dann kann dieser Unterricht es erreichen, daß Kinder und Jugendliche sich in der Nähe des Anderen festlegen, ohne ihn oder sie vereinnahmen zu müssen<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> In dieser Weise interpretiert Günter STACHEL den Synodenbeschluß. DERS., Die Zukunft des Religionsunterrichts. Die gegenwärtige Situation und eine zukunftsbezogene Weiterentwicklung, in: W. SIMON/M. DELGADO, Lernorte des Glaubens, 116–118.

<sup>15</sup> Vor allem im Zusammenhang mit der Behandlung fremder Religionen im RU ist diese Fragestellung jüngst vermehrt aufgegriffen worden. Vgl. etwa D. ZILLESSEN, Das Fremde und das Eigene. Über die Anziehungskraft von Fremdreigionen, in: Der

Ansatzhaft soll dies an der Frage verdeutlicht werden, was es für den Religionsunterricht der Grundschule bedeutet, daß die deutschen Kinder eigentlich keine Tradition der Gastfreundschaft kennen<sup>16</sup>. Zum Fremden gehört auf der Positivseite der Gast, die Gastfreundschaft. Das Fremde hat als positive Entsprechung nicht etwa das Intime, völlig Vertraute, sondern eine freundliche Nähe, das Gast-sein. Auch wir Christen sind in der Welt Christi zunächst Gäste. Daß er uns dann herausholt und zu seinen Brüdern und Schwestern macht, ist ein zweiter Schritt, der nicht übersprungen werden darf. Nun hat das Zu-Gast-sein, die Gastfreundschaft bei uns in Deutschland im Unterschied zu anderen Ländern eigentlich keine wirkliche Tradition. Wo steht dann der Fremde, das Fremde bei uns? Wo steht sie bei Kindern? Werden Grundschulkinder aufgefordert, die Aussage von Mt 25, was ihr dem Geringsten getan habt, habt ihr mir getan, zu übertragen, dann werden in der Regel als Geringste immer sofort neben den Pennern Türken, Ausländer, Zigeuner, neuerdings auch Polen und Ostler, Ausländer meist jedoch an erster Stelle genannt. Für Kinder ist dies eigentlich nicht Diskriminierung, sondern einfach Realität. Das Beispiel ist geeignet, deutlich zu machen, daß der RU dabei helfen muß, daß die Kinder eigene Erfahrungen, eigene Gefühle des Fremdseins nachvollziehen und ausdrücken lernen müssen. Elemente des Lehrplans können dabei hilfreich sein: der Besuch der drei Männer bei Abraham kann anregen, Fremde wie Gottesboten zu behandeln; wenn der heilige Franz mit dem Wolf von Gubbio spricht, kann diese Legende etwas über den Umgang mit Aggressionen dem Fremden gegenüber aussagen; der heilige Martin und die heilige Elisabeth wachsen als Kinder in fremder Umgebung auf; der lange Weg Josefs und Marias nach Bethlehem, die Geburt Jesu, die Flucht nach Ägypten, all dies macht deutlich, daß Kein-Zuhause-haben, Keine-Heimat-haben jesuanische Tradition ist, daß die Fremde, das Fremde keineswegs nur geographisch zu verstehen ist. Es ist auch in uns selbst zu finden. Mangel an Identität haben, heißt, sich in der eigenen Fremde nicht zurechtfinden. Aber es gilt auch, nicht alles Fremde will bezwungen werden, denn wir brauchen das Fremde, die Fremde für unser eigenes geistiges und seelisches Wachstum. Diese sicherlich nicht abgerundeten Hinweise müssen genügen, um die angesprochene Akzentverschiebung eines erfahrungsorientierten Religionsunterrichts zu verdeutlichen.

---

Evangelische Erzieher 43 (1991), 564–571; J. LÄHNEMANN, Fremde Menschen – Fremde Religionen, in: W. BÖCKER/H. G. HEIMBROCK (Hg.), Handbuch religiöser Erziehung, Düsseldorf 1987, II, 496–507.

<sup>16</sup> Es geht um eine geraffte Wiedergabe des Beitrags „Der Fremde und das Fremde“ von H. KIRCHMEIER, in: Religion heute 6/1991, 116–119.



### 3.4. Lebensbegleitung im multikulturellen Horizont

Wenn neben der Erfahrungsorientierung Lebensbegleitung zu einer grundlegenden Perspektive des Religionsunterrichts geworden ist, dann gewinnt auch sie im Horizont der multikulturellen Gesellschaft ein verändertes Gewicht. Ich möchte dies in die These kleiden: Das Ganze im Fragment. Dabei kommt noch unmittelbarer die Inhaltsstruktur des Religionsunterrichts in den Blick.

Mit der Devise: Bringt Dogmatik und *praxis pietatis* wieder ins Lot! verbindet sich zwangsläufig die Vorstellung eines systematischen und vor allem vollständigen Unterrichts als geordnete und systematische Einführung in die Offenbarung oder, wie es heute gerne formuliert wird, in die reine Lehre. Dem entsprach auch die bis in die Mitte unseres Jahrhunderts gängige Praxis des Religionsunterrichts. Er war grundsätzlich und auf allen Schulstufen darauf aus, die Summe der *heilsnotwendigen Wahrheiten* den Schülern zu vermitteln. Die didaktische Umsetzung erfolgte dabei in „konzentrischen Kreisen“, die den Gesetzmäßigkeiten unterschiedlicher Alters- und Schulstufen Rechnung tragen wollten. Einmal die Erschließung des ganzen Depositum fidei anhand des Kirchenjahres, dann ein nächster Kreis, der sich in heilsgeschichtlicher Chronologie an für den Schulgebrauch zugeschnittenen Texten und Vorbildgestalten des Alten und Neuen Testaments orientierte, danach der Unterricht anhand des Katechismus und seiner Frage-Antwort-Struktur als klassischer Ausdruck der angestrebten systematischen Vollständigkeit. Selbst an der gymnasialen Oberstufe und in der Berufsschule blieb die Intention dieselbe, im Gymnasium Dogmatik und Moral auf einer erweiterten Reflexionsstufe und in der Berufsschule in lebenskundlicher Perspektive<sup>17</sup>.

Wieder ist es das Zweite Vatikanum, das hier Anstöße zur Neubeginnung vermittelte, indem es den Gedanken der *Hierarchie der Glaubenswahrheiten* neu ins Bewußtsein hob. Es geht einmal um die innere Rangordnung der Glaubensaussagen je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. Man nennt dies objektive Hierarchie der Wahrheiten. Und nicht weniger wichtig ist die Einsicht, daß der Glaube sowohl im Leben des einzelnen wie in der Geschichte der Kirche eine Entwicklung vollzieht. Gemeint ist die existentielle oder subjektive Hierarchie der Wahrheiten<sup>18</sup>. Die objektive Hierarchie beschäf-

<sup>17</sup> Zum Glaubensbekenntnis als Inbegriff „heilsnotwendiger Wahrheiten“ und zur „Organischen Ganzheit“ vgl. J. WERBICK, *Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens*, München 1989, 50–53.

<sup>18</sup> Karl Rahner hat diese religionsdidaktisch wichtige Unterscheidung der Hierarchie der Wahrheiten vorgenommen. Er hält es für unvermeidbar, daß die individuelle



tigte in unserem Jahrhundert insofern längst die Unterrichtsgestaltung des Religionsunterrichts, als man sich um eine kerygmatische und theologische Konzentration, eine Mitte des Glaubens bemühte, durch die seine innere Stufung und Ordnung sich auch im Vollzug der Glaubensaneignung, der Glaubenszustimmung und des Glaubenslebens zeigen soll<sup>19</sup>. Der Aspekt der subjektiven Hierarchie der Wahrheiten ermöglicht nun eine neue Perspektive: die lebensbegleitende. Die Wahrheiten des Glaubens erweisen sich dabei als Orientierungswissen auf dem Lebensweg und dies muß geschichtlich und lebensgeschichtlich gelernt, erprobt, auch erlitten, erfahren werden. Da jegliches Leben sich in Wachstumsstufen verwirklicht, gibt es auch im Glauben eine wirkliche Geschichte. Das Ende einer bestimmten und phasenbestimmten Glaubensgestalt soll immer eine neue hervorrufen, das Fraglichwerden einer altersspezifischen Gottesbeziehung soll zu einem neuen Gottesverhältnis anregen. Von daher ist es berechtigt und notwendig, jedem Lebensalter im Rhythmus der Glaubenszustimmung und Glaubensreife bestimmte Entscheidungen zuzuordnen, auch mit dem Mut zur Einseitigkeit und Unvollständigkeit, wenn nur die Transparenz zur Mitte gewahrt bleibt. Mit diesem zentralen Anliegen, den Glauben von seiner Mitte her lernen, kommt die *fides qua* und damit ein am Glaubensvollzug ausgerichtetes Glaubenlernen wieder in den Blick, was der Ansatz bei der Summe heilsnotwendiger Wahrheiten fast vergessen ließ.

In mehrfacher Hinsicht hat die Religionspädagogik sich jüngst bemüht, das Prinzip der existentiellen Hierarchie der Wahrheiten für das Glaubenlernen zu vertiefen, einmal durch das Nachdenken über eine Theologie der Lebensalter und die weiterführende Besinnung auf die biographische

---

Hierarchie des Glaubens eines Menschen von den Plausibilitäten abhängt, die für die Individualität und Biographie des einzelnen charakteristisch sind. K. RAHNER, Hierarchie der Wahrheiten, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. XV, Zürich 1983, 163 ff. Die im selben Kontext angesiedelte Erörterung des „anonymen Christseins“ (DERS., Der Christ und seine ungläubigen Verwandten, in: Schriften zur Theologie, Bd. III, Zürich 1956, 418–439) greift R. GÖLLNER, Religionsunterricht: Unterricht mit anonymen Christen, in: Lebendige Katechese 13 (1991), 1–8, auf.

<sup>19</sup> Im Sinne einer „religionspädagogischen Leitidee“ bzw. eines „katechetischen Konzentrationsprinzips“ gab es sowohl in der Theologie wie in der Geschichte der Katechese immer wieder Versuche, zu einer kerygmatischen, theologischen und pastoralen Konzentration auf die Mitte des Glaubens zu gelangen. Ob der Ansatz eher theozentrisch, christozentrisch oder pneumatozentrisch war, immer zielen diese Konzentrationsbemühungen auf das Geheimnis des dreifaltigen Gottes ab, der uns in seinem Sohn begegnet und in seinem Geist zur Gemeinschaft in der Kirche berufen will. Zur Problematik des Konzentrationsprinzips in der Katechese vgl. B. TRUFFER, Das material-kerygmatische Anliegen in der Katechetik der Gegenwart, Freiburg 1962, 134–146.

Struktur des konkreten Glaubens. Der Ansatz bei einer Theologie der Kindheit bzw. des Jugendalters soll es erleichtern, unter Zuhilfenahme humanwissenschaftlicher Erkenntnisse der religiösen Erziehung in bestimmten Lebensphasen grundlegende Aufgaben zuzuordnen<sup>20</sup> und damit die Pünktlichkeit bzw. Unpünktlichkeit von Lernprozessen im Glauben zu bestimmen<sup>21</sup>. Die Weiterführung in die biographische Dimension hinein will darüber hinaus Impulse vermitteln, Schüler zu veranlassen, die eigene Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte verstehen zu lernen<sup>22</sup>. Fast nebenbei wurde durch das lebensgeschichtliche Kriterium die biographische Komponente aller Theologie neu bewußt, der Umstand, daß unterschiedliche Ausprägungen der Theologie nicht zuletzt durch den Personenkreis derer bestimmt werden, die jeweils Theologie betreiben<sup>23</sup>. Schließlich ist auf das Bemühen zu verweisen, all diese Erkenntnisse religionsdidaktisch umzusetzen in eine „elementare Theologie“, die die Konzentration auf die Mitte, auf das Einfache, Konstituierende, alles einzelne Begründende mit dem kontinuierlichen Bemühen um Konkretion im Sinne der Lebensbewältigung aus dem Glauben verbindet<sup>24</sup>.

Die lebensbegleitende Perspektive ist insofern für den Religionsunterricht zur Selbstverständlichkeit geworden, als an die Stelle der zuvor angesprochenen Vermittlung des ganzen Glaubens in konzentrischen Kreisen längst Jahrgangsbücher getreten sind, die auf eine inhaltliche Vollständigkeit verzichten. Zentrales Anliegen ist dabei einmal, die Schüler dort abzuholen, wo sie im Vollzug ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte stehen und ihnen einen Zugang zum Glauben zu ermöglichen, der altersspezifisch jeweils das Ganze im Fragment ausdrückt.

Mit all dem ist eine für die Zukunft des Religionsunterrichts wesentliche Vorentscheidung verbunden: *das Ganze im Fragment*. Glaube ist

<sup>20</sup> Vgl. dazu E. FEIFEL, Tradierung und Vermittlung des Glaubens als katechetisches Problem, in: E. FEIFEL/W. KASPER, Tradierungskrise des Glaubens, München 1987, 59–65.

<sup>21</sup> Vgl. dazu R. ENGLERT, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985.

<sup>22</sup> Eine komprimierte Reflexion des derzeitigen Stands der Diskussion vermittelt J. WERBICK, Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte. Zur biographischen Struktur des konkreten Glaubens, in: W. SIMON/M. DELGADO, Lernorte des Glaubens, a. a. O., 23–43.

<sup>23</sup> Vgl. dazu E. FEIFEL, Wissenschaft und Weisheit. Gedanken zum Ethos der Praktischen Theologie, in: E. SCHULZ/H. BROSEDER/H. WAHL (Hg.), Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft. FS H. Schilling, St. Ottilien 1987, 3–21.

<sup>24</sup> Vgl. dazu H. STOCK, Elementare Theologie als Voraussetzung religionspädagogischer Theorie, in: Der Evangelische Erzieher 29 (1977), 328–342; K. E. NIPKOW, Grundfragen der Religionspädagogik III, Gütersloh 1982, 191–232.

deshalb fragmentarisch, weil von Menschen geglaubt wird, die diesen Glauben im jeweiligen Horizont ihrer Erfahrungen — und nicht jenseits davon — umsetzen. Doch der fragmentarische Glaube erweist sich trotzdem immer als ganzer Glaube. Er ist ganzer Glaube im Hinblick auf das Ziel: Gott, der Vater aller, und im Hinblick auf den Menschen: weil er nicht nur einen Teil des Menschen beansprucht — also intellektuelle, bekennende Vorgänge —, sondern seine ganze Existenz, den ganzen Lebensvollzug des Menschen. Die Fragmentarität gilt es als legitime, freilich stets ergänzungsbedürftige Ausfaltung der ganzen Glaubenswahrheit zu sehen, die es lebensbegleitend in ein je volleres Verständnis zu überführen gilt. Fragmentarisch ist der Glaube also auch deshalb, weil er nie abgeschlossen ist, er bedarf zeitlebens des Wachstums im konkreten Lebensraum.

Daß sich in einem veränderten Kontext auch die Gestalt des Glaubens verändert, zeigt sich schon in den Schriften des Neuen Testaments. Christlicher Glaube ist danach von Anfang an in einem gewissen Sinne „synkretistisch“, d. h. er ist in einen ideengeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und politischen Horizont eingebettet. Dasselbe gilt für alle weiteren Inkulturationen in der Geschichte des Christentums. Warum sollte dieses Grundgesetz christlichen Glaubens gerade in der multikulturellen Gesellschaft außer Kraft gesetzt werden durch den Rückgriff auf die „reine Lehre“? Gewiß gehört es (auch heute) zur unverzichtbaren Aufgabe des Religionsunterrichts, jene elementare Grundausrüstung des Glaubens zu vermitteln, die in seinen Grundformeln als definitorisches Bekenntnis abgesichert ist. Aber damit wird die Kontextualisierung und Konkretisierung des Glaubens, die Erschließung seiner dialogischen und nach vorne offenen Struktur nicht ausgeschlossen.

### 3.5. Aufgaben einer didaktischen Umsetzung

Die nach vorne offene Struktur eines Religionsunterrichts in der multikulturellen Gesellschaft wird gerne mit den Stichworten interkonfessionell, interreligiös und lebensweltlich umschrieben<sup>25</sup>. Sowohl die positiven wie die problematischen Dimensionen solch plakativer Optionen sind viel zu komplex, als daß sie hier näher erörtert werden könnten. Auf den im Grundgesetz abgesicherten konfessorischen Charakter wurde bereits kurz eingegangen. Wenn derzeit ein wirkliches Defizit besteht, dann in der lebensweltlichen Ebene und zwar sowohl hinsichtlich jugendlicher Lebenswelten wie erst recht im Blick auf die großen gesellschaftlichen Probleme.

---

<sup>25</sup> Vgl. beispielhaft: Welchen Religionsunterricht braucht die öffentliche Schule?, in: Religion heute 6/1991, 88—93.

Eine Ursache dafür sehe ich darin, daß die nach wie vor bevorzugte Säkularisierungsthese zu diesen schwer verständlichen Ausblendungen beiträgt. Um die These, das Ganze im Fragment, vor Mißverständnissen abzuschirmen, soll hier lediglich auf einige der sich damit verbindenden didaktischen Aufgaben hingewiesen werden, näherhin auf die Dimensionen Unterbrechung, Unterscheidung und Handlungsbereitschaft<sup>26</sup>.

Unterbrechung meint das Aufbrechen der als selbstverständlich hingenommenen multikulturellen Sinnvoraussetzungen. Es geht darum, lebensweltliche Erfahrungen zum Gegenstand von Deutungsprozessen zu machen, damit die geheime und in gewisser Hinsicht fatale Logik unserer Lebens- und Verkehrsformen wahrgenommen, eben unterbrochen werden kann. Als Ort des Fragens und des Infragegestelltwerdens will Glaubenlernen das zur Sprache bringen, was im Leben fraglich ist.

Unterbrechung ist dabei nicht Selbstzweck, sie zielt auf Unterscheidung. Zur Verdeutlichung sei auf die auch in die Schule hineinreichende Zunahme atavistischer Formen esoterischer Religiosität hingewiesen. Im Horizont der mit New Age benannten Formen eines neuen religiösen Bewußtseins möchten auch Schüler die Grenzen des Wissens und Erlebens sprengen. Der Hinweis könnte deutlich machen, daß es gerade in einer multikulturellen Gesellschaft sich als wichtig erweist, seriöse Formen lebenspraktischer Sinnorientierung von ideologischen, obskuren, großsprecherischen Heilsangeboten unterscheiden zu können, was die Menschlichkeit und Qualität ihrer Hoffnungen und Verheißungen betrifft. Erreicht werden müßte ein religiöses Qualitätsbewußtsein im Umgang mit religiöser Sprache und Symbolik im Blick auf die Formen religiöser Praxis und im religiösen Diskurs.

Unterbrechung und Unterscheidung zusammen machen deutlich, daß Glaubenlernen auf Lebensdeutung abhebt und eine Orientierungsfähigkeit anstreben muß, welche die Auseinandersetzung mit anderen Lebensdeutungen ebenso einschließt wie sie die lebensgeschichtliche Veränderbarkeit von Lebensdeutungen ernst nimmt<sup>27</sup>. Wenn es dabei eine spezifische Anforderung gibt, die mit der multikulturellen Situation verbunden ist, dann die, daß Glaubenlernen zum Ort der Entdeckung von Grundvollzügen des Lebens werden muß, die insofern als „Grundmuster des Christlichen“ anzusprechen sind, als sie dem besonderen Stil des Lebens und

---

<sup>26</sup> Mit diesen und weiteren Aufgaben des RU befaßt sich R. ENGLERT, Zukunftsperspektiven des Religionsunterrichts, in: KatBl 116 (1991), 777–780.

<sup>27</sup> Näher befaßt sich damit: E. FEIFEL, Ganzheitlich religiöse Erziehung im schulischen Alltag, in: W. FLECKENSTEIN/H. HERION (Hg.), Lernprozesse im Glauben. FS P. Neuenzeit, Gießen 1991, 27–46.



Glaubens von Christen in der vorgegebenen Situation gemäß auszuweisen sind. Was mit Grundmustern des Christlichen<sup>28</sup> gemeint ist, kann nur andeutend aufgezählt werden: Staunen können, gestaltete Sinnlichkeit, Arbeiten und Spielen, Vertrauen und Glauben, Danken, Dasein für andere, Betrachten und Meditieren, Feiern, Leiden — Zweifeln — Klagen, Hoffen, Lieben, wahrhaftig leben. Die Aufzählung allein deutet schon auf den Zusammenhang mit der multikulturellen Gesellschaft und macht deutlich, daß solche Grundmuster erst durch ihren Zusammenhang zu spezifisch christlichen Lebensformen werden. Gerade damit kann und muß sich freilich die Wahrnehmung andersartiger Lebensorientierungen und Verhaltensweisen verbinden, die Bereitschaft, sich fremden Emotionen auszusetzen, sich mit ungewohnten Lebensentwürfen zu befassen.

#### 4. Ausklang: Glaubensästhetik<sup>29</sup>

Eng mit der multikulturellen Situation verbunden ist eine bei der Sinnlichkeit des Menschen ansetzende Elementarästhetik, die auf ein lebendigeres, intensiveres, realeres Leben abzielt. Das zunächst Irritierende an dieser Neuentdeckung der Erfahrung des Ästhetischen ist, daß sie sich nach dem „Geschmack“ versteht, daß sie auf den rechten Geschmack kommen will. Der Anspruch, ästhetische Weisheit im Sinne sinnlicher Wahrnehmung der Wirklichkeit zu vermitteln, hat inzwischen freilich auch dazu geführt, daß die Theologie sich auf die vergessene Dimension Ästhetik wiederzubesinnen begann<sup>30</sup>. Mit einem zunehmenden Interesse an der Sinnlichkeit des Glaubens kann auch die Rede davon nicht mehr erschrecken, daß Glaube „Geschmackssache“ sei, daß er auf unseren „Appetit“, unsere Bevorzugung, unsere liebende Sympathie verwiesen ist. Sofern Glaube nicht auf bloße Information über Gott reduzierbar, sondern als ästhetisch zu wertendes Ausdrucksgeschehen wahrnehmbar ist, bedarf es einer Glaubensästhetik. Und diese ist dann nichts anderes als das Nachdenken über die „Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit die Glaubensbotschaft wahrgenommen werden kann“<sup>31</sup>. Ohne daß dies näher begründet werden könnte, wird Ästhetik dabei als Theorie der sinnlichen Erkenntnis verstanden, mit dem Ziel, die sinnliche Erkenntnis des

<sup>28</sup> Vgl. dazu das gleichnamige Kapitel in: G. BITTER/G. MILLER, Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1986, 329—422.

<sup>29</sup> Vgl. zum Folgenden E. FEIFEL, Was ist ästhetische Erfahrung? Prolegomena einer religionspädagogischen Ästhetik, in: Religionspädagogische Beiträge 30/1992.

<sup>30</sup> Vgl. dazu J. WERBICK, Theologische Ästhetik nach dem Ende der Kunst, in: RpB 30/1992.

<sup>31</sup> H. STENGER, Verwirklichung unter den Augen Gottes, Salzburg 1985, 106.



Menschen zu vervollkommen und dies im alltäglichen Leben. Die Redewendung „Im-Bilde-Sein“ bringt dies zum Ausdruck. Wir bezeichnen damit ein Vorwissen, das uns sinnlich wahrnehmbar von außen zugetragen werden muß, um eine Orientierung für das Handeln zu bekommen. Die ästhetische Dimension ist erreicht, wenn sich bestimmte Formen über ihre Zeichenfunktion hinaus in ihrer eigentlichen Phänomenalität zur Geltung bringen. Mit anderen Worten: in ästhetischer Erfahrung ist die Inhaltsfrage als Formfrage präsent.

Hierin sehe ich nun auch die Bedeutung einer Glaubensästhetik im Religionsunterricht. Bei Lernprozessen im Glauben darf nicht mehr länger nach einem Inhalt durch die Form hindurch oder an ihr vorbei gefragt werden. Der Inhalt ist die Form und umgekehrt, die Form ist der Inhalt. Dahinter steht die Einsicht, daß die Wirklichkeit schlechthin — also auch die des Glaubens — Gestaltcharakter hat und daß die Gestalt das erste unserer Wahrnehmung ist. Als ästhetische Erfahrung ist Glaubenserfahrung ein Sinn-Bilden (also Einsicht), konfrontierende Anerkennung des Gegenüber (also Anblick) und autoritative Verbindlichkeit (Respekt). Glaubenserfahrung als ästhetische eröffnet aber auch die Möglichkeit, daß jeder Beteiligte seine unverwechselbaren Erfahrungen so einbringen kann, daß sie unbeschadet dogmatischer Zwänge kommunizierbar werden. Auf eine grundsätzliche Ebene gebracht, nimmt Glaubensästhetik wahr, „wie sich in der Gestalt des Lebens und des Geschicks Jesu die Wahrheit Gottes ausdrückt, wie diese Gotteswahrheit in Leben und Geschick Jesu leibhaft aufscheint, wie Jesus Christus diese Wahrheit lebt und ausdrückt... Sie sucht der Botschaft, die er ist, auf die Spur zu kommen, indem sie sich einläßt auf das Leibhaftigwerden dieser Botschaft“. Die Botschaft will Resonanz finden, widerhallen in der Rezeption derer, die sich auf sie einlassen. Glaubensästhetik „proviziert die Vorstellungskraft des Menschen, sich vorzustellen, wie Gottesherrschaft ist und geschieht, wie Gott an ihnen handelt und handeln wird, wie er mit ihnen und für sie Gott sein will“<sup>32</sup>.

Wenn die Religionspädagogik, besonders in ihrem Bemühen um eine Symboldidaktik, sich auf den Weg zur Glaubensästhetik gemacht hat, dann könnte dies nicht nur ein konsequenter Weg dazu sein, Symbole und Diabole — Geist und Ungeist — am Zeitgeschehen unterscheiden zu lernen; es wäre auch ein therapeutisch hoffnungsvoller Weg, wieder auf den Geschmack am Glauben zu kommen.

---

<sup>32</sup> J. WERBICK, a. a. O.

## Religiöse Erziehung im Kontext gesellschaftlicher Individualisierung

Im Zuge der Entwicklung der neuzeitlichen Kultur und Gesellschaft wandelt sich nicht nur das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Es wandelt sich im Verlauf des Modernisierungsprozesses auch das Verhältnis des einzelnen Menschen zur Gesellschaft und zur Religion. Lebensgeschichten werden vielfältiger. Vielfältiger werden auch die Glaubensgeschichten, die in diese Lebensgeschichten eingebettet sind. Und vielfältiger werden die Lernwege, die beiden Profil und Kontur verleihen. Es gilt, die eingetretenen Veränderungen angemessen wahrzunehmen und zu interpretieren. In diesem Zusammenhang gewinnen in der soziologischen Forschung des letzten Jahrzehnts der Begriff und das Theorem der „Individualisierung“ eine wachsende Bedeutung<sup>1</sup>. Die Attraktivität des Individualisierungskonzepts besteht darin, daß es eine hohe Anschlußfähigkeit besitzt: „eine Vielzahl der gegenwärtig zu beobachtenden sozialen Prozesse ... und widersprüchlichen Zustände können mit seiner Hilfe gebündelt und auf einen ‚Nenner‘ gebracht werden“<sup>2</sup>. So ist der Individualisierungsbegriff zum einen ein problemanzeigender Begriff. Er interpretiert eine in ihren ambivalenten Auswirkungen als problematisch erfahrene Entwicklung. Er versucht zum anderen aber auch, diese Entwicklung verstehend und erklärend auf einen Begriff zu bringen. Und er tut dies, indem er sowohl sozialstrukturelle als auch subjekttheoretische Fragestellungen aufeinander bezieht und zu vermitteln sucht<sup>3</sup>.

Die Überlegungen des folgenden Beitrags gliedern sich in drei Schritte. In einem ersten Abschnitt (1.) wird gefragt: Was kennzeichnet den Prozeß gesellschaftlicher Individualisierung? Worin bestehen seine Ambivalenzen?

<sup>1</sup> Vgl. vor allem: U. BECK, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986. Für die jugendsoziologische Forschung die Arbeiten der „Arbeitsgruppe Bielefelder Jugendforschung“: W. HEITMEYER/T. OLK (Hg.), Individualisierung von Jugend. Gesellschaftliche Prozesse, subjektive Verarbeitungsformen, jugendpolitische Konsequenzen, Weinheim—München 1990; W. HEITMEYER/J. JACOBI (Hg.), Politische Sozialisation und Individualisierung. Perspektiven und Chancen politischer Bildung, Weinheim—München 1991.

<sup>2</sup> Arbeitsgruppe Bielefelder Jugendforschung, Zur Konzeption des Bandes, in: HEITMEYER/OLK (Anm. 1), 8—10, 8.

<sup>3</sup> Vgl. Arbeitsgruppe Bielefelder Jugendforschung, Das Individualisierungs-Theorem — Bedeutung für die Vergesellschaftung von Jugend, in: HEITMEYER/OLK (Anm. 1), 11—34.

Wie wirkt er sich aus auf die Situation Jugendlicher auf ihrem Weg der Suche nach einer persönlichen und sozialen Identität? In einem zweiten Schritt (2.) soll auf die Veränderungen hingewiesen werden, die im Zuge des Individualisierungsprozesses zu neuen Formen einer individualisierten Religiosität und in diesem Zusammenhang auch zu gewandelten Bedingungen für die Tradierung von Religion und Glaube geführt haben. Der Individualisierungsprozeß verändert Gestalt und Aneignungsformen (nicht nur) jugendlicher Religion und Religiosität. In einem letzten Schritt (3.) wird zu fragen sein: Welche Herausforderungen, Akzentsetzungen und Aufgabenstellungen ergeben sich für eine religiöse Erziehung, die im Kontext dieser Entwicklung junge Menschen begleitet auf dem Weg ihrer Subjektwerdung — im Horizont und unter dem Zuspruch des christlichen Glaubens?

## 1. Gesellschaftliche Individualisierung als Phänomen und als Problem

### 1.1. Der Prozeß der gesellschaftlichen Individualisierung

Die Soziologie beschreibt den Prozeß der Entstehung und der Entfaltung der modernen Gesellschaft als einen Prozeß zunehmender struktureller Differenzierung. Immer mehr Teilbereiche werden aus dem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang ausgegliedert. Immer mehr Teilaufgaben werden in einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung funktional und zweckbezogen nach eigenen, autonomen Sachgesetzmäßigkeiten organisiert und gestaltet: die Bereiche der Politik und des Rechts, der Wirtschaft und der Wissenschaft, des Erziehungs- und des Gesundheitswesens, der Kunst und der Religion. Religion wird in diesem Differenzierungsprozeß zu einem autonomen Teilbereich und Sinnbezirk neben anderen. Sie verliert damit das Interpretationsmonopol für den gesamtgesellschaftlichen Lebenszusammenhang. Die einzelnen Sinnbezirke „folgen jeweils ihren eigenen Zielen, Werten und Normen, gewinnen Eigensinn und Eigenkomplexität. Sie sind kaum mehr kontrollier-, reglementier- und integrierbar durch ein übergreifendes religiöses Sinndeutungs- und Anweisungssystem. Sie sind nicht (mehr) auf einen religiösen Begriff zu bringen“<sup>4</sup>. Der strukturellen Pluralisierung der gesellschaftlichen Funktionsbereiche entspricht eine kulturelle Pluralisierung ihrer Wertorientierungen.

Die so differenzierte Gesellschaft stellt ihrerseits die in ihr lebenden und handelnden Personen vor neue Herausforderungen und Ansprüche.

---

<sup>4</sup> M. N. EBERTZ, Vom Schicksal zur Wahl kirchlicher Religiosität, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 34 (1991) 146—154, 147.

„An die Stelle der Einordnung in ein geschlossenes Ganzes oder der primären Zuordnung zu einer Handlungssphäre tritt die individuelle Kombination unterschiedlicher Teilnahmeformen an allen Handlungssphären. Eine solche Gesellschaft bedarf eines sich autonom begreifenden, zur eigenständigen Kombination und Auswahl seiner Teilnahmeformen fähigen Subjekts im Sinne eines freien individuellen Handlungszentrums.“<sup>5</sup> Der Prozeß der strukturellen Differenzierung führt so folgerichtig und notwendigerweise zu einer strukturellen Individualisierung der Lebensführung und der sie leitenden Lebensentwürfe. Identität wird nicht länger durch Geburt und Stand zugewiesen. Sie wird individuell erworben und weiterentwickelt. Identität ist nicht länger gesellschaftlich vorgegeben, sie ist individuell aufgegeben. Sie wird dort erlangt, wo der einzelne als Person die vielfältigen Herausforderungen, Möglichkeiten und Erwartungen — auswählend und gewichtend — in einer sinnvollen lebensgeschichtlichen Perspektive annehmen, integrieren und verantwortlich gestalten kann.

Diese im Ansatz und Programm der gesellschaftlichen Modernisierung angelegte Individualisierung ist von daher keine neue Entwicklung. Sie blieb jedoch lange Zeit verdeckt, insofern die klassische Industriegesellschaft des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Gesellschaft eingeschränkter Modernität war<sup>6</sup>. Sie verknüpfte und stabilisierte in einer komplexen Mischung traditionelle und moderne Elemente gleichzeitig: ländliche Regionalgesellschaften und städtische Formen der Marktvergesellschaftung, ständische Berufsorientierungen und die Erfordernisse einer sich in ihrer Dynamik beschleunigt wandelnden arbeitsteiligen Berufsstruktur, eine funktionale Differenzierung und quer zu dieser die Ausbildung übergreifender und sozial integrierender, berufsbezogener und weltanschaulich gebundener Sozialmilieus. In diesen Teilkulturen einer „versäulten Gesellschaft“ „blieb die gesamte soziale Wirklichkeit noch im Rahmen eines einheitlichen Deutungsschemas interpretierbar. Die Milieus bildeten große Lebenswelten, an deren Grenze Folgeprobleme der Modernisierung für die individuelle Lebensführung abgefangen und abgefedert

<sup>5</sup> K. GABRIEL, Erfahrungen mit Freiheit. Die Kirche und die Ambivalenz der Freiheit, in: *Diakonia* 22 (1991) 236—244, 238/9.

<sup>6</sup> Vgl. DERS., Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: *Pastoraltheologische Informationen* 8 (1988) 93—106; DERS., Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne, in: *Diakonia* 19 (1988) 27—34. Ferner: K. GABRIEL/F.-X. KAUFMANN (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980; F.-X. KAUFMANN/B. SCHÄFERS (Hg.), *Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland* (= *Gegenwartskunde*. Sonderheft 5), Opladen 1988. — Zum Ganzen auch: BECK (Anm. 1).



wurden“<sup>7</sup>. Der in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg neu und verstärkt einsetzende Modernisierungsschub ließ jedoch in Westeuropa die Grenzen dieser mehr oder weniger geschlossenen Milieus durchlässig werden. Der Einbezug auch der ländlichen Regionen in die Marktvergesellschaftung, die zunehmende regionale und soziale Mobilität, die wachsende Bildungsexpansion und die neuen Formen des gesellschaftlichen Informationsaustausches relativierten bisher vorherrschende Formen einer traditionellen Großgruppenbindung. Sie führten zu einem Individualisierungsschub bisher unbekannten Ausmaßes und in der Folge zu einer Auflösung nicht nur der konfessionellen Milieus. „Es entstehen der Tendenz nach individualisierte Existenzformen und Existenzlagen, die die Menschen dazu zwingen, sich selbst . . . zum Zentrum ihrer eigenen Lebensplanung und Lebensführung zu machen.“<sup>8</sup> Individualisierung bedeutet in diesem Zusammenhang, „daß die Biographie des Menschen aus vorgegebenen Fixierungen herausgelöst, offen, entscheidungsabhängig und als Aufgabe in das Handeln jedes einzelnen gelegt wird“<sup>9</sup>. Die Lebensgeschichte wird so zum „individuellen Projekt“.

Die Folgen und Auswirkungen solcher gesellschaftlicher Individualisierung erweisen sich als ambivalent. Sie führt einerseits zu einem Zuwachs an persönlicher Freiheit, einem Zuwachs an Chancen, das eigene Leben selbstbestimmend und eigenverantwortlich zu gestalten. Sie setzt frei gegenüber milieubedingten Einschränkungen und Zwängen. Sie eröffnet Möglichkeiten für neue frei gewählte und bejahte Formen sozialer Bindung. Andererseits bedeutet die Individualisierung der Lebensführung aber auch einen Verlust: einen Verlust an lebensweltlich vermittelter sozialer Einbindung und Vergemeinschaftung, einen Verlust an traditionell vermitteltem Erfahrungs- und Orientierungswissen. Sie führt dazu, „daß Menschen auf sich selber und ihre Eigenkompetenz zurückverwiesen werden, was besonders dann problematisch wird, wenn sie auf Hilfe und Unterstützung durch andere angewiesen sind“<sup>10</sup>. Vereinzelung und Vereinsamung wachsen dort, wo an die Stelle der verlorenen traditionellen Bindungen nicht neue Bindungen treten und die drohende Isolation verhindern. Der Verlust übergreifender, sozial verbindender und verbindlicher Sinnvorgaben zwingt den einzelnen, seinem Leben und der Welt selbst einen Sinn zu verleihen. Dies wird von nicht wenigen als eine Überforderung erfahren und erlitten. Viele Menschen erleben die eingetretene

---

<sup>7</sup> GABRIEL, Lebenswelten (Anm. 6), 95.

<sup>8</sup> BECK(Anm. 1), 116/7.

<sup>9</sup> Ebd. 216.

<sup>10</sup> L. WILK, Die postmoderne Gesellschaft — eine Gesellschaft „isolierter Einzelner“?, in: *Diakonia* 21 (1990) 372—376, 375/6.



Situation als paradox und widersprüchlich: zumal dort, „wo die konkreten Erfahrungen der Individuen mit den Verheißungen des freiheitlichen Menschenbildes nicht mehr in Einklang zu bringen sind: wo dem strukturell erzeugten Anspruch auf Selbstbestimmung die lebenslange Fremdbestimmung im Betrieb gegenübersteht, wo die gesteigerte Sensibilität für individuelle Anerkennung auf ständige Mißachtung der eigenen Individualität stößt, wo die gesellschaftlich geförderte Vorstellung, seiner und seines Schicksals mächtig zu sein, mit tiefen Erfahrungen der Ohnmacht fertig werden muß, wo zum für alle frei zugänglichen Lebenserfolg eine bestimmte Ausstattung mit Konsumgütern gehört, denen viele aber zeit ihres Lebens trotz harter Arbeit umsonst nachzuhetzen sich gezwungen sehen“<sup>11</sup>. Die geforderte hohe Mobilität in einer dynamischen und arbeitsteiligen Berufswelt entbindet neue Chancen individueller Lebensgestaltung. Sie vermittelt aber zugleich in einem wachsenden Maße die Erfahrung und das subjektive Gefühl, individuell ersetzbar und austauschbar zu sein. „Wenn ‚alle‘ prinzipiell ‚alles‘ machen können, dann wird immer unwichtiger, welche Person dieses oder jenes wirklich tut.“<sup>12</sup>

Es wäre ein Mißverständnis, gesellschaftliche Individualisierung einseitig entweder als einen nur positiven Prozeß zu verstehen, der neue Chancen eröffnet, oder ebenso einseitig als einen nur negativen Prozeß, der zur Entfremdung und in die Isolation führt. Die Ambivalenz des Prozesses und seiner Folgen ist in den Blick zu nehmen.

## 1.2. Jugendliche Identitätssuche in einer individualisierten Gesellschaft

Das Problem verschärft sich noch einmal, lenken wir den Blick auf die Lebenssituation Jugendlicher in einer zunehmend durch Individualisierung geprägten Kultur und Gesellschaft<sup>13</sup>. Der Individualisierungsschub steigert

<sup>11</sup> GABRIEL, Erfahrungen (Anm. 5), 240.

<sup>12</sup> Arbeitsgruppe Bielefelder Jugendforschung, Individualisierungs-Theorem (Anm. 3), 28.

<sup>13</sup> Vgl. HEITMEYER/OLK (Anm. 1); HEITMEYER/JACOBI (Anm. 1); D. BAACKE/W. HEITMEYER (Hg.), Neue Widersprüche. Jugendliche in den 80er Jahren, Weinheim — München 1985; T. OLK, Jugend und gesellschaftliche Differenzierung — Zur Entstrukturierung der Jugendphase, in: Zeitschrift für Pädagogik 19 (1984) Beiheft, 290—301. Ferner: K. LENZ, Mehr Chancen, mehr Risiken: Zum Wandel der Jugendphase in der Bundesrepublik, in: R. HETTLAGE (Hg.), Die Bundesrepublik — eine historische Bilanz, München 1990, 214—233; M. BUCHMANN, Jugend — ein integrativer Erklärungsansatz. Biographie im Spannungsfeld von sozialer und personaler Identität, in: R. NAVE-HERZ/M. MARKEFKA (Hg.), Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Band 2, Neuwied 1989, 103—110. — Vgl. auch: H. BERTRAM, Jugend in Deutschland, in: Katechetische Blätter 116 (1991) 686—693; N. METTE, „Jugend begreifen“ — religionspädagogische Anmerkungen, in: Katechetische Blätter 116 (1991) 696—703.

die Komplexität einer Lebensphase, in der junge Menschen lebensgeschichtlich zum ersten Mal vor der anspruchsvollen Aufgabe stehen, „einen autonomen Identitäts- und Lebensentwurf zu entwickeln, der gleichzeitig aber durch die maßgebliche Umwelt anerkannt werden muß“<sup>14</sup>. Versteht man Jugend als eine Übergangsphase der Ablösung vom Elternhaus und des Eintritts in das Erwachsenenalter, so sind die Grenzen dieses Übergangs fließend geworden. Die räumliche, die materielle, die emotionale Ablösung vom Elternhaus erfolgen zu unterschiedlichen Zeitpunkten. „Ökonomische Selbständigkeit, Heirat, Familiengründung und eigene Wohnung sind heute nicht mehr gemeinsame Merkmale des Erwachsenenstatus, sondern Schritte in einem kontinuierlichen Prozeß der Erarbeitung einer eigenständigen Position in der Gesellschaft.“<sup>15</sup> Standardisierte Übergangsprozesse werden abgelöst durch individuelle Übergangsprozesse. Erschwert wird diese Übergangssituation auch dadurch, daß im Zuge der Individualisierung viele bisher kollektiv geteilte Vorstellungen von dem, was „gutes“ und „richtiges“ Leben ausmacht, viele kollektiv geteilte Modelle dessen, was die „Normalexistenz“ eines Erwachsenenlebens ausmacht, an überpersönlicher Verbindlichkeit verloren haben. Sie verlieren damit zugleich ihre Leitbildfunktion: „sowohl jene, woran sich die Jugendlichen im Hinblick auf die eigene Biographiekonstruktion orientieren können, als auch die oppositionelle, von der sie sich subkulturell absetzen können.“<sup>16</sup> Jugendliche sind so in zunehmendem Maße auf sich selbst zurückgeworfen, wenn sie einen lebensgeschichtlich und sozial plausiblen und zukunftsbezogenen tragfähigen Lebensentwurf entwickeln sollen. „Welchen Lebensentwurf man wählt ... das ist zur Sache der persönlichen Entscheidung geworden.“<sup>17</sup> Drei widersprüchlich und konfliktreich aufeinander bezogene Prozesse beschreiben den Kern des Strukturwandels der Jugend<sup>18</sup>: der Individualisierungsprozeß setzt die Jugendlichen frei von traditionsvermittelten Bindungen, parallel dazu werden die bisherigen schicht- und milieuspezifischen Differenzen eingeebnet und homogenisiert, zugleich entstehen neue Formen einer kulturellen Differenzierung in vielfältigen Jugendkulturen. Sie sind Gegenstand individueller Wahl und übernehmen für viele Jugendliche eine identitätsstiftende Funktion. Die rasche Abfolge dieser subkulturellen Stilbildungen verdeutlicht jedoch zugleich den auch in

<sup>14</sup> BUCHMANN (Anm. 13), 106.

<sup>15</sup> BERTRAM (Anm. 13), 691.

<sup>16</sup> BUCHMANN (Anm. 13), 109.

<sup>17</sup> METTE (Anm. 13), 698.

<sup>18</sup> Vgl. K. GABRIEL, Die Schülerinnen und Schüler von heute. Was kennzeichnet sie? In welcher Welt leben sie?, in: Katechetische Blätter 116 (1991) 755–763. Ferner: 8. Jugendbericht, hg. vom Bundesminister für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Bonn 1990.

diesem Zusammenhang beobachtbaren Verlust an Prägekraft kollektiv definierter Orientierungsmuster.

Auch im Hinblick auf die Situation der Jugendlichen erweisen sich die Auswirkungen der gesellschaftlichen Individualisierung als ambivalent. Das Trilemma besteht darin, „daß Jugendliche im Vergleich zu früheren Jugendgenerationen mehr entscheiden *können* (also größere Optionsvielfalt haben) — aber auch entscheiden *müssen* (also unter Entscheidungszwängen stehen) — ohne daß sie zumeist wissen, woraufhin sie denn entscheiden *sollen* (weil die Kriterien der Entscheidung selbst unklar und die Berechenbarkeit der Folgen unübersichtlich geworden ist)“<sup>19</sup>. Längere Schulzeiten erweitern einerseits die individuellen Bildungs- und Lernchancen. Andererseits sind Bildungsabschlüsse eine zwar notwendige, aber immer weniger hinreichende Bedingung, um eine mit ihnen gekoppelte Berufschance zu sichern. „Die gegenläufige Entwicklung von immer früheren Verselbständigungschancen einerseits und verlängerter ökonomischer und psychosozialer Abhängigkeit von den Eltern andererseits birgt neue Belastungs- und Konflikterfahrungen.“<sup>20</sup> Bisweilen gehen die Ausbildung einer hoch individualisierten Ich-Identität und hohe Erwartungen an das zukünftige Leben parallel mit einer Tendenz zur Entsolidarisierung in der lebenspraktischen Umsetzung dieser Erwartungen im gemeinsamen Handeln. Individualität, Autonomie, selbstverantwortetes Denken und Handeln sind hohe Werte, die von der großen Mehrzahl der Jugendlichen bejaht werden. Eine entsprechende Lebensführung wird angestrebt. Aber die Individualisierung der Entscheidungsmöglichkeiten bedeutet nicht nur einen Zugewinn an Entscheidungsfreiheit. Sie bedeutet zugleich eine Individualisierung des Risikos des Scheiterns dort, wo die Herausforderungen einer individualisierten Lebensführung vom einzelnen nicht bewältigt werden können. Es zeigen sich bei einer wachsenden Zahl von Jugendlichen Symptome einer Überforderung<sup>21</sup>: psychosomatische Beschwerden, selbstschädigendes Verhalten durch Alkohol- und Drogenkonsum, Flucht in die Resignation, in die Isolation bis hin zum Suizid. „Die Individualisierung von Lebenslagen und Lebensrisiken bedeutet ja nicht nur Auflösung traditioneller Verbindlichkeiten, sondern auch Zerfall solidarischer Lebenszusammenhänge.“<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Arbeitsgruppe Bielefelder Jugendforschung, Individualisierungs-Theorem (Anm. 3), 27.

<sup>20</sup> Ebd. 30.

<sup>21</sup> Vgl. G. SCHMIDTCHEN, Schritte ins Nichts. Selbstschädigungstendenzen unter Jugendlichen, Zürich 1989.

<sup>22</sup> METTE (Anm. 13), 702.

Erik H. Erikson definiert das Gefühl der Ich-Identität als „das angesammelte Vertrauen darauf, daß der Einheitlichkeit und Kontinuität, die man in den Augen anderer hat, eine Fähigkeit entspricht, eine innere Einheitlichkeit und Kontinuität (als das Ich im Sinne der Psychologie) aufrechtzuerhalten“<sup>23</sup>. Die Voraussetzungen zum Erwerb eines solchen Vertrauens sind anspruchsvoller geworden. Sie sind zugleich mit mehr Risiken belastet.

## 2. Religion im Kontext gesellschaftlicher Individualisierung

### 2.1. Individualisierung von Religion und Glaube

Der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung wirkt sich in einem zunehmenden Maße auch im Bereich der religiösen Lebensgestaltung aus. Das Abschmelzen der konfessionell geprägten Sozialmilieus und die Pluralisierung der kulturellen Wertorientierungen verändern die Formen gelebter Religiosität und Kirchlichkeit. Sie lösen bisher wirksame Großgruppenbindungen auf und führen in ihrer Konsequenz zu einer Binnendifferenzierung der Religion selbst: Institutionell verfaßte Religion, kulturell vermittelte Muster der Religion und die individuelle lebensgeschichtliche Religion treten mehr als bisher auseinander. Sie sind immer weniger deckungsgleich und stehen in einer spannungsreichen Wechselwirkung. Die religiöse Entscheidung wird in diesem Zusammenhang zur persönlichen Wahl des einzelnen, der sich einer Vielfalt unterschiedlicher Wahlmöglichkeiten gegenübergestellt sieht. Die Aneignung überkommener religiöser Wertorientierungen erfolgt zunehmend selektiv, nämlich gemäß den individuellen Auswahlkriterien subjektiver Bedeutsamkeit und Zustimmung. Zwar gab es in der Geschichte der christlichen Religion schon immer einen Pluralismus der Auslegungen des gemeinsamen Glaubens im Kontext unterschiedlicher Kulturen und epochaler Mentalitäten: in vielfältigen Frömmigkeitsformen, Ansätzen der theologischen Reflexion, Akzentsetzungen im Hinblick auf die Lehre und das gelebte Ethos. Doch hat sich die Situation in der Gegenwart insofern verändert, als im Zuge der Moderne sowohl das Bewußtsein für die Geschichtlichkeit und somit die Veränderlichkeit unseres Daseins gewachsen ist als auch aufgrund des raschen und weltweiten Informationsaustausches das Wissen um die Vielfalt der heute gleichzeitig gelebten religiösen Orientierungen zugenommen hat. „Was heute gelegentlich als ‚Auswahlchristentum‘ bezeichnet wird, hat es der Sache nach schon immer gegeben. Der Unterschied liegt vielmehr in dem Umstand, daß wir uns dieser Selektivität so stark bewußt werden, daß sie sich nicht mehr verdrängen läßt.“<sup>24</sup>

<sup>23</sup> E. H. ERIKSON, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt 1974, 107.

<sup>24</sup> F.-X. KAUFMANN, Kirche für die Gesellschaft von morgen, in: DERS./J. B. METZ, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg 1987, 11–54, 21.



Der Zwang zur Wahl führt einerseits zu bewußteren und reflektierteren Formen persönlicher Religiosität. Wer gezwungen ist, eine Wahl zu treffen, ist auch gezwungen, nachzudenken und Gründe für seine Entscheidung zu suchen, die überzeugen. Es genügt nicht länger eine nur autoritativ vermittelte und beanspruchte Verbindlichkeit. Vielmehr wird eine Einsicht gesucht, die auch argumentativ vermittelt werden kann. Der Zwang zur Wahl führt andererseits dort, wo der einzelne in seiner Entscheidungsfindung vor allem auf sich selbst verwiesen ist, dazu, daß Entscheidungen erst am Ende eines langen Weges des persönlichen Abwägens stehen, daß Entscheidungen aufgeschoben werden und vorläufige Entscheidungen getroffen werden. Wenn Glaube „heute verantwortet sein soll, kann er die Einwände und Bedenken nicht abdrängen, sondern wird sie in sich aufnehmen müssen. Dann mag er oft die Gestalt der Frage und Erwägung haben — und seltener vielleicht die des unbefangenen stabilen und eindeutigen Bekenntnisses. Doch wer das Fragen nicht aufgibt, zeigt, daß ihn die Sache nicht losläßt; und er rechnet mit Antworten, auch wenn er weiß, daß er diesen wieder ein ‚Aber‘ entgegensetzen kann“<sup>25</sup>.

In diesem Zusammenhang läßt sich zunehmend auch eine Haltung der Indifferenz beobachten, eine Neigung, religiöse Entscheidungen unentschieden und in der Schwebe zu lassen. Phänomene einer solchen religiösen Indifferenz bedürfen einer sorgfältigen Analyse und Interpretation. Sie sind nicht selten eine subjektiv sinnvolle Antwort auf eine Gesamtsituation, die in ihrer Komplexität für den einzelnen nicht mehr auflösbar zu sein scheint. Denn: „Obwohl unser Wissen über die Verhältnisse, in denen wir und andere leben, im einzelnen immer weiter zunimmt, wird doch unser Wissen von der Welt im Ganzen immer fragmentarischer. Oder genauer: Wir verlieren immer mehr die Illusion, die Welt im Ganzen begreifen zu können.“<sup>26</sup> Insofern ist der als Sinnkrise diskutierte Verlust einer die einzelnen Lebensbereiche übergreifenden und diese integrierenden Sinnorientierung oft weniger Ausdruck eines Wertverlustes, sondern eher Folge einer Überfülle werthafter Möglichkeiten. „Moderne Gesellschaften sind in der Stabilisierung der verschiedensten Möglichkeiten so erfolgreich, daß kein Menschenleben ausreicht, um diese Vielfalt auch nur annähernd zu erfahren und ins Lebensdienliche umzusetzen.“<sup>27</sup> Da es jedoch gleichzeitig

<sup>25</sup> H. ZIRKER, Verantworteter Glaube in skeptischer Umwelt, in: J. H. SCHNEIDER (Hg.), Sand in den Schuhen. Vom Glauben der Religionslehrer, München 1983, 9—15, 13/4 — Vgl. auch: DERS., Gewißheit und Zweifel — unter religionspädagogischem Interesse betrachtet, in: Katechetische Blätter 100 (1975) 5—17.

<sup>26</sup> KAUFMANN, Kirche (Anm. 24) 26.

<sup>27</sup> DERS., Christentum im Westen: Spannungsfeld der Verweltlichung, in: KAUFMANN/METZ (Anm. 24), 77.



immer weniger gelingt, die Vielfalt dieser Werte in einer gemeinsam als verbindlich geteilten Bedeutungshierarchie zu ordnen, erweisen sie sich aus der Perspektive des einzelnen leicht als gleich gültig, ja als gleichgültig, beliebig. In dieser sozial und kulturell bedingten „Gleich-Gültigkeit“ sieht der Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann den „Kern“ des religiösen Indifferentismus der Gegenwart<sup>28</sup>. Er ist zumindest auch der „subjektive Reflex einer gesamtgesellschaftlich desorientierten Situation“<sup>29</sup>.

Im Verlauf des Prozesses der Individualisierung verändern sich aber nicht nur die Formen der gelebten Religion, es verändern sich auch die Bedingungen ihrer Tradierung. Sinnorientierungen und Werthaltungen werden erworben und entwickeln sich in persönliche Begegnungen und im zwischenmenschlichen Umgang, in dialogischen und sympathetischen Sozialbeziehungen, die sich auszeichnen durch Dauer, Verlässlichkeit, Vertrauenswürdigkeit und eine Dichte der wechselseitigen Zuwendung, in der Identifikationen möglich werden, sei es in Gruppen oder sei es mit Einzelpersonen, die als Vorbilder erfahren werden. Individualisierung führt nicht nur zur Auflösung der großen Sozialmilieus, sie schwächt vielfach auch die Bindekraft jener intermediären Gruppen, denen bisher im Hinblick auf eine motivkräftige Werttradierung eine entscheidende Rolle zukam. Auch im Bereich der Familie, der Verwandtschaft und der Nachbarschaftsbeziehungen kommt es zu einer wachsenden Individualisierung der Lebensformen. Die Pluralisierung der religiösen Orientierungen auch in konfessionshomogenen Ehen und Familien führt einerseits dazu, daß Formen gemeinschaftlich gepflegter Religiosität — wie das gemeinsame Gebet und die gemeinsame religiöse Gestaltung des Sonntags — zurückgehen, darüber hinaus, daß Fragen der Religion und des Glaubens aus dem familiären Gespräch ausgeblendet werden<sup>30</sup>. Dort aber, wo

---

<sup>28</sup> Vgl. DERS., Religiöser Indifferentismus, in: E. PAUL/A. STOCK (Hg.), Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik (FS Günter Stachel), Mainz 1987, 115—127; DERS., Religiöse Indifferenz als Herausforderung, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 31 (1988) 67—75.

<sup>29</sup> DERS., Indifferentismus (Anm. 28), 123.

<sup>30</sup> Vgl. M. N. EBERTZ, Heilige Familie? Die Herausforderung einer anderen Familienreligiosität, in: Deutsches Jugendinstitut (Hg.), Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familien heute, München 1988, 403—413; R. KÖCHER, Familie und Gesellschaft, in: E. NOELLE-NEUMANN/R. KÖCHER, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart 1987, 74—104; N. MARTIN, Familie und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung, Paderborn 1981. Ferner: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Junge Eltern reden über Religion und Glaube. Ergebnisse einer mündlichen Befragung, Zürich 1986; DASS. (Hg.), Religiöse Lebenswelt junger Eltern. Ergebnisse einer schriftlichen Befragung in der Deutsch-Schweiz, Zürich 1989; A. DUBACH, Wie denken junge Eltern über Religion und Kirche? Die religiöse Lebenswelt junger Eltern und die religiöse

individualisierte Religion sprachlos wird und aus dem Kommunikationszusammenhang ausgeschieden wird, steht sie in der Gefahr, anonym und unsichtbar zu werden.

## 2.2. Individualisierte Formen jugendlicher Religiosität

Verändert hat sich im Zuge der gesellschaftlichen Individualisierung aber auch das Verhältnis Jugendlicher zur Religion. „Über den Sinn des Lebens scheinen ältere und jüngere Menschen weitgehend einig: Das Leben hat einen Sinn, aber man muß ihm diesen Sinn selbst geben.“<sup>31</sup> Im Kontext der jugendlichen Identitätssuche hat auch die Religiosität der Jugendlichen einen suchenden, fragenden und experimentellen Charakter. Einem eher offenen und wandlungsfähigen Lebensentwurf entspricht vielfach eine Religiosität, die in ihren Entscheidungen vorläufig und revidierbar bleibt. Das Spektrum der religiösen Orientierungen ist breit und vielfältig<sup>32</sup>.

In einer durch Enttraditionalisierung gekennzeichneten kulturellen Gesamtsituation haben Vorgaben der Institutionen ihren fraglosen Vorrang verloren. So steht die Mehrzahl der Jugendlichen, die einen Austausch mit den christlichen Glaubensgemeinschaften suchen, in einem „fragenden Verhältnis“ zur christlichen Tradition: „Vorbehaltlose, unkritische Identifikation ist ebenso in der Minderheit wie desinteressierte und entschiedene Ablehnung. Christliche Tradition scheint des Nachdenkens und Nachfragens wert.“<sup>33</sup> Aber dies gilt nur dort, wo sie persönlich glaubhaft erfahren und auf die eigene Lebenssituation bezogen werden kann. Entscheidend sind dabei vor allem die ethischen Konsequenzen des Glaubens und die lebenspraktische Bewährung. Jugendliche sind offen für Rat und Hilfe auf der Suche nach persönlicher und sozialer Identität, lehnen aber gleichzeitig einen „Anspruch auf Normierung“<sup>34</sup> ab.

Die Suche nach einer eigenen religiösen Orientierung und die Ausbildung einer persönlichen religiösen Identität findet für eine wachsende Zahl

---

Erziehung in der Familie, in: W. SIMON/M. DELGADO (Hg.), Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart, Berlin/Hildesheim 1991, 69–96.

<sup>31</sup> H. BARZ, Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung (= Jugend und Religion 1), Opladen 1992, 70.

<sup>32</sup> Vgl. H. BARZ (Hg.), Jugend und Religion, 3 Bände, Opladen 1992; A. FEIGE, Autonomie, Engagement, Distanz. Problemdimensionen im Verhältnis der Jugend zur Kirche, in: KAUFMANN/SCHÄFERS (Anm. 6), 161–181; I. und W. LUKATIS, Jugend und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, in: U. NEMBACH (Hg.), Jugend und Religion in Europa, Frankfurt/M. 1987, 107–144.

<sup>33</sup> H. LUTHER, Jugend und Religion. Auswertung neuerer Untersuchungen, in: Der evangelische Erzieher 41 (1989) 32–40, 34.

<sup>34</sup> FEIGE (Anm. 32), 169.

junger Menschen zu einer Gestalt, die in der religionssoziologischen Diskussion als „bricolage“, als ein Zusammenbasteln, als „patchwork-Religiosität“, als Religiosität in der Art einer „Fleckerlteppich-Näherei“ beschrieben wird<sup>35</sup>. Religion wird aus Teilstücken verschiedener weltanschaulicher Traditionen gleichsam zusammengebastelt, wobei gerade auch nichtchristliche, außerchristliche und vorchristliche, religiöse und okkulte Traditionen eine zunehmende Bedeutung erlangen. Die Skepsis gegenüber den überkommenen Deutungsversuchen, die Welt zu erklären und das Leben zu deuten, läßt alternative Deutungsversuche in den Blick nehmen. Darüber hinaus spiegelt sich in den synkretistischen Entwürfen individualisierter Religiosität aber auch ein Element jugendlichen Protestverhaltens wider: „Synkretismen fungieren hier als Verweigerung einer zugemuteten Identifizierung mit bestimmten etablierten Identitätsmustern der umgebenden Gesellschaftsstruktur.“<sup>36</sup> Jugendliche Religiosität gewinnt in diesem Zusammenhang nicht selten einen vagabundierenden Charakter im Wechsel zwischen verschiedenen Gruppen und Weltanschauungen. Die Ansprüche an Kontinuität und Konsistenz der Welt- und Lebensdeutungen sind in der Regel eher niedrig.

Die Sinnfragen lösen sich aus dem christlichen Bezugsrahmen. Sie werden vielfach beantwortet, ohne daß auf religiöse Deutungen zurückgegriffen wird. Rainer Döbert machte darauf aufmerksam, daß unsere Kultur darüber hinaus Jugendlichen und Erwachsenen eine Fülle von Mechanismen bereitstellt, „die das Individuum relativ gut davor schützen, allzu ausgiebig sein Leben und den Sinn des Ganzen reflektieren zu müssen“<sup>37</sup>. Fragen nach dem Sinn des Ganzen stellen sich dann allenfalls dort, wo in Krisen und kritischen Übergängen die Routine des alltäglichen Lebens unterbrochen wird. Solche „Sinnstiftungen ohne Sinnsystem“ können sein:

<sup>35</sup> Vgl. H. BARZ, Postmoderne Religion — die junge Generation in den alten Bundesländern (= Jugend und Religion 2), Opladen 1992; V. DREHSEN, Vom Beat zur Bricolage. Synkretismus als jugendliches Protestverhalten, in: W. GREIVE/R. NIEMANN (Hg.), Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 1990, 114—134; K. E. NIPKOW, Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und Situation der Jugendlichen, in: Zeitschrift für Pädagogik 27 (1981) 379—402. — Vgl. auch: M. KRÜGGELE, Der verschwindende und sich wandelnde Jesus. Eine soziologische Miniatur zur Empirie des heutigen Jesus-Bildes, in: Diakonia 22 (1991) 365—373.

<sup>36</sup> DREHSEN (Anm. 35), 118.

<sup>37</sup> R. DÖBERT, Sinnstiftung ohne Sinnsystem? Die Verschiebung des Reflexionsniveaus im Übergang von der Früh- zur Spätadoleszenz und einige Mechanismen, die vor möglichen Folgen schützen, in: W. FISCHER/W. MARHOLD (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart 1978, 52—72, 65. — Vgl. auch: H. J. BENEDICT, Religionsverlust und Sinnstiftung in der Jugendphase als Herausforderung an die Religionspädagogik, in: Der evangelische Erzieher 31 (1971) 2—22.

rastlose Berufsarbeit, die sich in rastloser Freizeitgestaltung fortsetzen kann; der Rückzug in die Konsumsphäre; die Ritualisierung des Alltags durch Massenmedien, „die uns permanent in rezeptiver Aktion halten“<sup>38</sup>; unterschiedliche Formen von „Action“ als Formen einer „sinnfreien Sinnstiftung“ — „Action absorbiert die beteiligten Individuen, trägt sich selbst, schneidet alle Fragen nach dem Sinn des augenblicklichen Handelns ab“<sup>39</sup>.

### 3. Religiöse Erziehung im Kontext gesellschaftlicher Individualisierung: Perspektiven und Aufgaben

Erziehung begleitet und fördert heranwachsende junge Menschen auf dem Weg zur Mündigkeit und zu einem selbstbestimmten Handeln. Sie bleibt dabei kritisch bezogen auf die ihr vorausgehenden und sie begleitenden Sozialisations- und Enkulturationsprozesse. Christlich-religiöse Erziehung zielt auf eine Subjektwerdung im Horizont und unter den Verheißungen des Glaubens. Sie wird dabei berücksichtigen müssen, daß sie heute und wohl auch in absehbarer Zukunft im Kontext einer Kultur und Gesellschaft erfolgen wird, die durch ein hohes Maß an Individualisierung geprägt sein wird. Welche Konsequenzen ergeben sich aber dann für das Konzept einer religiösen Erziehung, für eine christlich-religiöse Erziehung im Kontext gesellschaftlicher Individualisierung? „Die Schnittpunktextistenz des Menschen, das Auseinandertreten der Lebenslagen und Lebenswege, die Einzigartigkeit der Biographien und die Differenzierung der Erfahrungsräume verlangen einen entsprechenden individuell und persönlich geprägten Glauben.“<sup>40</sup>

#### 3.1. Die Berufung zum Personsein entdecken und annehmen

Von Anfang an gehörte zum Kern der christlichen Botschaft das Bewußtsein von der Einzigartigkeit und von der unverlierbaren Personwürde jedes einzelnen Menschen. Jeder Mensch ist Gottes Ebenbild und dadurch berufen und befähigt, Verantwortung zu übernehmen für das eigene Leben und Mitverantwortung für das Leben aller. Auch der Glaubensakt ist ein personaler Akt und als solcher Ausdruck der Berufung zu einer personalen Freiheit, die im Glauben nicht aufgehoben wird sondern als geschenkte Freiheit zu ihrem Ziel und zu ihrer Vollendung findet. Gottes Ruf richtet sich in den Zeugnissen des Alten und des Neuen

<sup>38</sup> BENEDICT (Anm. 37), 16.

<sup>39</sup> DÖBERT (Anm. 37), 70.

<sup>40</sup> GABRIEL, Lebenswelten (Anm. 6), 102.

Testamenten an einzelne, die er bei ihrem Namen ruft und sendet. Hans-Walter Wolff schreibt: „Es ist wohl nicht der geringste Beitrag der Bibel zur Anthropologie, daß sich der Mensch erst dann selbst versteht, wenn er ein einzelner wird, durch den Ruf der unvergleichlichen Stimme herausgerufen aus angestammten Bindungen und zu einem neuen Bund berufen.“<sup>41</sup> Jesus ruft einzelne in seine persönliche Nachfolge. Und: „Jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so (1 Kor 7, 7).“

Es muß christlicher religiöser Erziehung zentral darum gehen, junge Menschen zu ermutigen und ihnen zu helfen, diese ihre Berufung zum Personsein zu entdecken und anzunehmen. „Insofern als das Christentum die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz aufrechterhält, weist es über die Möglichkeiten der Gesellschaft hinaus.“<sup>42</sup> Es hütet darin die Erinnerung an eine Identität des Menschen, die weiter reicht als individuelle und soziale Identitätsentwürfe und die auch im Scheitern solcher Entwürfe Menschenwürde wahren und schützen kann.

### 3.2. Identität im Horizont des Glaubens

Religionspädagogische Bedenken bestehen gegenüber einem — auch psychologisch und soziologisch fragwürdigen<sup>43</sup> — Identitätskonzept, das als normatives Ziel eine statisch gedachte ‚vollständige, ganze und integrierte Identität‘ beschreibt und das den Prozeß der Identitätssuche nicht biographisch offen, sondern als prinzipiell abschließbar versteht. Eine solche Vorstellung einer geschlossenen Identität übersieht die Einbettung der Identitätssuche in den lebensgeschichtlich prinzipiell unabschließbaren Interaktionszusammenhang. Sie übersieht darüber hinaus das Fragmentarische jeder menschlichen Biographie. Jede Lebensgeschichte ist immer auch eine Verlustgeschichte: „Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruine unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen, damit aber auch Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld — neben den objektiven verflossenen Möglichkeiten, also erlitte-

<sup>41</sup> H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1984, 320.

<sup>42</sup> F.-X. KAUFMANN, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 269.

<sup>43</sup> Vgl. L. KRAPPMANN, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart 1982. Vgl. auch: F. SCHWEITZER, *Identität und Erziehung. Was kann der Identitätsbegriff für die Pädagogik leisten?*, Weinheim—Basel 1985.



nen, widerfahrenen Verlusten.“<sup>44</sup> So wie jede Lebensgeschichte auch immer eine Verheißungsgeschichte bleibt: eine Geschichte mit einer offenen Zukunft, der Möglichkeit von Neuem, und mit uneingelösten Versprechen. So kann das in den christlichen Glaubensüberlieferungen erinnerte Wissen um den Menschen in einer zugleich ideologiekritischen wie entlastenden Weise davor bewahren, „die prinzipielle Fragmentarität von Ich-Identität zu leugnen oder zu verdrängen. Glaube hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können“<sup>45</sup>. Religiöse Erziehung hätte in diesem Zusammenhang die Aufgabe, anzuleiten und zu ermutigen, der Ich-Identität in stets neuer Ablösung von verkürzenden Fremd- und Selbstidentifizierungen auf der Spur zu bleiben. Dort, wo in Aufnahme der Rechtfertigungslehre Identität im Horizont des Glaubens als eine „geschenkte Identität in der Annahme der Nicht-Identität“<sup>46</sup> verstanden wird, lädt christlich-religiöse Erziehung dazu ein, die Ambivalenzen und Aporien der Lebensgeschichte nicht auszublenden, Scheitern und die vielfältigen Formen des Leids und der Zerstörung wahrzunehmen, leidensfähig und mitleidensfähig zu werden, dem unnötigen Leid und der ungerechten Gewalt zu widerstehen. Sie befreit die menschliche Identitätssuche vom unmenschlichen Zwang zur Selbstvervollkommenung und von der Gefahr einer Selbstabschließung gegenüber den anderen.

Identitätsentwicklung als eine Bildungsaufgabe bleibt so prinzipiell unabgeschlossen. Günter Stachel beschreibt den Bildungsprozeß in der Dialektik von „Bildung“ und „Entbildung“<sup>47</sup>: Jede „affirmative“ Bildung, wie sie auch in dem positiven Konzept der Ich-Identität zum Ausdruck kommt, wird in der ihr korrespondierenden „negativen“ Entbildung als unabgeschlossen und als grundsätzlich unabgeschlossen verstanden. „Freiheit im Sinn religiöser Erziehung ist gerade auch ein ‚Freiwerden‘ von sich selbst. Da dies nur ein Mensch vermag, der zu sich selbst gekommen ist, haben Individuation, Ich-Identität oder Selbstfindung eine hohe, aber vorläufige Bedeutung.“<sup>48</sup>

<sup>44</sup> H. LUTHER, Identität und Fragment — Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen —, in: *Theologia Practica* 20 (1985) 317—338, 325.

<sup>45</sup> Ebd. 329.

<sup>46</sup> J. SCHULTE, Identität und Identitätsfindung als theologisches und religionspädagogisches Problem, in: *Katechetische Blätter* 104 (1979) 170—176, 173.

<sup>47</sup> Vgl. G. STACHEL, Das „nicht“ als Ziel der Entbildung, in: R. PREUL u. a. (Hg.), *Bildung — Glaube — Aufklärung. Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie* (FS Karl Ernst Nipkow), Gütersloh 1989, 61—73, 61.

<sup>48</sup> DERS., Religiöse Erziehung und ihre Zielsetzung. Versuch einer Voraustheorie für empirische Untersuchungen und für die Curriculumentwicklung, in: *Religionspädagogische Beiträge* 11/1983, 92—113, 93.

### 3.3. Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte

Religiös erziehen heißt, junge Menschen zu begleiten, sie zu unterstützen, zu ermutigen, zu raten und zu helfen auf dem Weg zu einer persönlichen Entscheidungsfindung. „Entscheidend für das Gelingen eines Begleitungsprozesses ist, daß der Begleitete immer mehr selbstverantwortlich Stellung zu seinem Leben nimmt und sich als Freiheit, die zu einer je größeren Freiheit unterwegs ist, versteht.“<sup>49</sup> Eine solche Begleitung wird nur dann angenommen werden, wenn sie die suchende und fragende Situation der Jugendlichen und ihre sehr unterschiedlichen und teilweise widersprüchlichen Erfahrungen ernst nimmt und den Glauben in einer lebensgeschichtlich verheißungsvollen Perspektive erschließt. Wo vom Glauben gesprochen wird, sollte dies induktiv-biographisch und erfahrungsbezogen geschehen<sup>50</sup>. In der Erschließung der Inhalte des Glaubens bedarf es einer existentiellen Konzentration des Glaubens. Dabei ist in Erinnerung zu behalten, daß es nicht nur eine objektive „Hierarchie der Wahrheiten“ gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens, sondern auch — bezogen auf die Glaubensgeschichte jedes einzelnen — eine existentielle „Hierarchie der Wahrheiten“ im Sinne einer persönlichen Rangordnung, in der für den Glaubenden in seiner jeweiligen lebensgeschichtlichen Situation einzelne und unterschiedliche Momente des Glaubens bedeutsam werden. Es stellt sich religionspädagogisch die Aufgabe, „den Heranwachsenden anzuregen, nach seinem Weg zu fragen und im ... Erzählen des mit ihm (durch ihn) Geschehenen und dessen, wohin es führen könnte, sich auf seinem Wege weiterzufragen“<sup>51</sup>, danach zu fragen, wer ich werden, wer ich sein könnte, wenn ich die Herausforderungen und die Zumutungen dieser meiner Geschichte annehme. Und es stellt sich zugleich die Frage, welche Rolle Gott in dieser meiner Lebensgeschichte spielen kann, spielte und spielen soll, wie seine Verheißung als Verheißung in meinem persönlichen Leben zur Geltung kommen kann. Gott kann ja im Leben eines Menschen sehr verschiedene Rollen spielen, gute, aber auch verhängnisvolle: „die Rolle des Richters, des Belohnenden und Bestrafenden, der die weltimmanente und zugleich transzendente Gerechtigkeit eines allumgreifenden Tun-Ergehens-Zusammenhangs garantiert, so daß jedem widerfährt, was er verdient, ... die Rolle des Vaters, der mich auf sein Gebot festlegt und seiner nicht spotten

<sup>49</sup> P. IMHOFF, Geistliche Begleitung, in: Lebendige Seelsorge 4 (1989) 1—6, 4.

<sup>50</sup> Vgl. W. KERN/L. KULD, Jeder Glaube hat seine Geschichte. Fragen auf dem Weg zu einem induktivbiographischen Religionsunterricht, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 28 (1985) 129—133.

<sup>51</sup> J. WERBICK, Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte. Zur biographischen Struktur des konkreten Glaubens, in: SIMON/DELGADO (Anm. 30), 23—43, 24.

läßt, oder des Vaters, der mich zum Erben einsetzt und als Erben in Pflicht nimmt, der darauf schaut, daß wir sein Erbe — das Geschenk der Schöpfung — gerecht miteinander teilen, miteinander und mit unseren Nachkommen. Die Rolle des brüderlich-solidarischen Begleiters. Oder die Rolle des Allversorgers, dessen Zuneigung . . . man sich durch Geschenke (Opfer) sichern muß, dem man ‚gefallen muß‘.“<sup>52</sup> Reife Religiosität als Ziel religiöser Erziehung setzt voraus, daß immer wieder die lebensgeschichtlichen Fixierungen und Projektionen einer angstbesetzten oder von illusionären Wunschphantasien geleiteten Religiosität geöffnet und mögliche Blockierungen gelöst oder gelockert werden.

### 3.4. Erfahrung und Gewißheit

Positiv gewendet, geht es um eine Aufgabe, für die Karl Rahner den Begriff der „Mystagogie“ in Erinnerung brachte<sup>53</sup>. Es geht einer mystagogischen Katechese und einer am Ziel der Mystagogie ausgerichteten religiösen Erziehung darum, junge Menschen helfend zu begleiten auf einem Weg lebensgeschichtlichen Lernens, der sie einlädt, aufmerksam zu werden auf das Geheimnis ihrer Existenz und auf den nicht mehr einholbaren Horizont ihres Lebens, offen zu werden für ihre Herkunft und ihre Zukunft, nach der sie fragen und zu der sie suchend unterwegs sind, auf einem Weg, der sie so vor die verborgene Gegenwart jenes Gottes führen kann, der nach dem Verständnis des christlichen Glaubens auf die Menschen zukommt, um sich ihnen selbst mitzuteilen und als Ursprung und Ziel ihres Lebens in einer heilsamen und verheißungsvollen Weise gegenwärtig zu sein. Solche erzieherische Begleitung zielt darauf, „dem Begleiteten zu ermöglichen, seine Erfahrungen mit der Nähe und Ferne Gottes zwischenmenschlich reflektieren zu können“<sup>54</sup>. In einer Situation zunehmender Enttraditionalisierung ist mehr als früher und in einer

<sup>52</sup> Ebd. 29.

<sup>53</sup> Vgl. M. LANGER, Religionspädagogik im Horizont transzendentaler Theologie. Karl Rahners Beitrag zu Grundproblemen religiöser Sozialisation, in: K. BAUMGARTNER/P. WEHRLE/J. WERBICK (Hg.), Glauben lernen — leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion (FS Erich Feifel), St. Ottilien 1985, 45–77; R. BLEISTEIN, Mystagogie in den Glauben. Karl Rahners Anliegen und die Religionspädagogik, in: A. SCHILSON (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989, 286–297. Ferner: J. SCHULTE, Katechese als Mystagogie, in: Lebendige Katechese 9 (1987) 16–22; S. KNOBLOCH/H. HASLINGER (Hg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991; H. HASLINGER, Sich selbst entdecken — Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit, Mainz 1991. — Vgl. auch: K. H. WEGER, Ist Gott erfahrbar?, in: Stimmen der Zeit 210 (1992) 333–341.

<sup>54</sup> IMHOFF (Anm. 49), I.

radikaleren Weise die Verantwortung des einzelnen in seiner Glaubensentscheidung gefragt. Christliche Religion und Glaube werden in einer weltanschaulich pluralen und individualisierten Gesellschaft nur dort Bestand haben, wo sie auf persönlicher Erfahrung und Entscheidung beruhen. Religiöse Erziehung begleitet auf einem Weg der Entscheidungsfindung. Jede Entscheidung erweist sich vor dem Hintergrund der auch möglichen Alternativen als kontingent. Es ist wichtig, daß im Prozeß der Entscheidungsfindung die Konsequenzen alternativer Entscheidungen erkennbar werden und daß so Alternativen als solche unterschieden werden können und ihre Beliebbarkeit verlieren. „Die Frage ist in erster Linie, was für jemand und für die Gemeinschaft, in der er lebt, spürbar davon abhängt, ob er in der einen oder anderen Frage Position bezieht. Wo keine Folgen absehbar sind, fehlt die Dringlichkeit.“<sup>55</sup> Es wird sich dabei zumal in der Jugendzeit vielfach um Vorentscheidungen und nicht um ‚letzte‘ Entscheidungen handeln, vielleicht auch nur in der Form, daß Vorurteile verringert, daß Blickverengungen geweitet und hemmende Barrieren abgebaut werden. Der in einem solchen Prozeß suchenden und entdeckenden Lernens gewonnene Glaube wird fähig sein, diese Suche als ein Moment des Glaubens selbst zu verstehen. Er begründet Zuversicht, aber keine unangefochtene Sicherheit: „als *dringliche Erwartung* — daß alles doch so *sein möge* — und als *entschiedene Absicht*: die Welt, die Geschichte und das eigene Leben so sehen zu wollen und dementsprechend *zu handeln*. Auch daraus kann letztlich eine persönliche Gewißheit erwachsen“<sup>56</sup>, die trägt, weil sie sich über die institutionelle Rückbindung und die argumentative Vergewisserung hinaus auf die lebensgeschichtliche Plausibilität der eigenen Erfahrung und die praktische Bewährung im Lebenszusammenhang stützen und berufen kann.

### 3.5. Zeit, um zu sich selbst zu kommen

Religiöse Erziehung, die darauf zielt, daß junge Menschen sich als Person erfahren und in ihrer Einmaligkeit und Unvertretbarkeit verstehen lernen, wird nicht nur ermutigen. Sie wird zugleich alltagsweltlichen und kulturellen Trends entgegenwirken müssen, die ein solches Lernen hindern oder erschweren. „Es geht darum, Menschen zu helfen, noch Person zu sein in einer Welt, die von ihren Strukturen her sie immer nur partiell beansprucht, ihnen nur bestimmte, rollenmäßig definierte Leistungen

<sup>55</sup> H. ZIRKER, „Für Glaube kein Bedarf“. Hintergründe und Umgebungen der religiösen Indifferenz, in: Katechetische Blätter 110 (1985) 486—498, 496.

<sup>56</sup> DERS., Sicherheitsdenken in der Religion, in: Katechetische Blätter 115 (1990) 674—684, 683.

abverlangt<sup>57</sup>, in einer Welt, die im schnellen Wechsel der Kontakte, in der Hektik eines gehetzten Lebensstils hohe Flexibilität und rasche Anpassung fordert. Dort, wo im alltäglichen Leben ein Zeitrhythmus vorherrscht, der in jeder Zeiteinheit mehr Möglichkeiten bereit hält, als ergriffen werden können, wächst die Gefahr der Zerstreuung und der Oberflächlichkeit. Religiöse Erziehung wird daher bewußt und gezielt Zeiten der Ruhe und Orte der Stille schaffen müssen, die diese Routine des Alltags unterbrechen und es dem einzelnen ermöglichen, zur Ruhe und so zu sich selbst zu kommen. Es braucht an allen Lernorten des Glaubens — in den Gemeinden, in den Gruppen, aber auch in den Familien und in der Schule — einer Kultur der Sammlung und der Stille, des gesammelten Gesprächs, des ruhigen Hörens und Zuhörens, des verweilenden Schauens und Betrachtens, der Zeiträume und Orte, an denen die zerstreuten Erlebnisse des Lebens erinnert und gesammelt werden und so zu einer geordneten Gesamtgestalt finden können. Es gilt, Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß Menschen ruhig werden können und, indem sie sich sammeln, zugleich auch jene Frage vernehmen lernen, die sie selbst sind. „Hier geht es darum, sich Zeit für etwas zu lassen, das seine Qualität eben nur dadurch entfaltet, daß man sich Zeit dafür nimmt. Religion braucht also Zeit, und indem sie Zeit vermittelt, kann sie Erfahrungen vermitteln, die sonst nur sehr schwer zu machen sind“<sup>58</sup> — Erfahrungen, die jedoch für eine Subjektwerdung im Horizont des Glaubens von konstitutiver Bedeutung sind.

### 3.6. Formen verlässlicher und verbindlicher Gemeinschaft

Individuation würde mißverstanden, verstände man sie nur als einen Ablösungs- und Abgrenzungsprozeß. Persönliche Identität bleibt darauf angewiesen, daß sie eingebunden ist in einen Zusammenhang verlässlicher Kommunikation, in dem Zugehörigkeit erfahren und persönliche Verantwortung in Beziehungen gelebt und gelernt werden kann. So ist es eine zentrale Aufgabe auch der religiösen Erziehung, „für eine Lebenswelt zu sorgen, in der verlässliche Bindungen und ein verantwortliches Engagement möglich sind“<sup>59</sup>; in einem überschaubaren Lebenszusammenhang und — entsprechend den entwicklungsbedingten Möglichkeiten — in wachsender Mit- und Selbstbestimmung. „Dabei entwickelt sich das Selbstbewußtsein der eigenen Unaustauschbarkeit, Unersetzlichkeit und Einzigartigkeit gewissermaßen als unbeabsichtigtes Nebenresultat von biographischen Aktivitäten, bei deren Vollzug das Individuum sich für eine bestimmte

---

<sup>57</sup> KAUFMANN, Indifferenz (Anm. 28), 74.

<sup>58</sup> Ebd. 75.

<sup>59</sup> SCHWEITZER (Anm. 43), 108.



Sache engagiert bzw. Verantwortung übernimmt.<sup>60</sup> Es gilt, im Lebensraum junger Menschen Orte der Begegnung und Felder möglichen Engagements zu eröffnen bzw. offen zu halten, die zu Kristallisationskernen neuer — vielleicht nur zeitlich befristeter — Gemeinsamkeiten und neuer gemeinsam gelebter Verbindlichkeiten werden können. In solchen überschaubaren Gruppen, in denen Etappen der Lebensgeschichte und Lebensperspektiven miteinander geteilt, in denen gemeinsam nach der möglichen Zukunft gefragt und in denen im Horizont der Verheißung des Glaubens ein gemeinsames Engagement gewagt wird, dort wo Not herausfordert und Hilfe möglich ist: in solchen Gemeinschaften — am Ort der Gemeinde, in verbandlichen Formen der Jugendarbeit, am Ort der Schule, in Formen der offenen Jugendarbeit — kann Isolation überwunden und der drohenden religiösen Kommunikationslosigkeit entgegengewirkt werden. Sie werden allerdings nur dann Annahme finden, wenn in ihnen Freiheit der Mitverantwortung gewährt, wenn die Vielfalt der individuellen Lebenserfahrungen in ihnen nicht eingeengt, wenn sie in pluraler Gestalt Zugänge von sehr unterschiedlichen Lebenslagen her ermöglichen. Solche kleinen Gemeinschaften können verdeutlichen, „daß das Christentum auch heute zur Gemeinschaftsbildung fähig ist. Angesichts der Knappheit gemeinschaftlicher Lebensformen in einer individualisierten Gesellschaft kommt dem eine kaum überschätzbare Bedeutung zu“<sup>61</sup>. Die Tradierung religiöser Wertorientierungen ist gebunden an möglichst personnahe und kleingruppennahe Sozialstrukturen, die dialogische und partnerschaftliche Sozialbeziehungen ermöglichen, in denen Identifikationen wachsen und erprobt werden können. Sie wird nur gelingen, wenn auch in der Kirche unterhalb der organisierten Ebene Lebensräume wiedergewonnen werden, in denen Glaube in persönlichen Begegnungen und in praktischen Handlungszusammenhängen erfahren und gelebt werden kann. Aufgabe der übergeordneten organisatorischen Ebenen muß es sein, die dafür unerläßlichen Freiräume zu sichern und zu schützen.

### 3.7. Den Glauben auch denkend verantworten lernen

Im Gesamt der religiösen Erziehung hat Unterricht eine eher indirekt lebensbegleitende Aufgabe. Er klärt und ordnet die Vorstellungen der Schülerinnen und Schüler, er erweitert und vertieft ihren Gedankenkreis und ihren Interessenhorizont. Religionsunterricht kann in diesem Zusam-

<sup>60</sup> Arbeitsgruppe Bielefelder Jugendforschung, Individualisierungs-Theorem (Anm. 3), 21.

<sup>61</sup> K. GABRIEL, Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Organisation in der individualisierten Gesellschaft, in: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Konfessionelle Religiosität — Chancen und Grenzen, Zürich 1989, 52—67, 64.

menhang „zu verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube befähigen“<sup>62</sup>. Indem er diese Aufgabe wahrnimmt, „verhindert er, daß die Schüler den Lebenssituationen, Strukturen und Tendenzen, den Identifikationsmustern und Weltdeutungen (anderer und den eigenen) fraglos und sprachlos gegenüberstehen. Religionsunterricht soll Scheinsicherheiten aufbrechen, vermeintlichen Glauben ebenso wie gedankenlosen Unglauben. Damit kann einer drohenden Verkümmern des Pluralismus zu ‚wohliger Indifferenz‘ gewehrt werden“<sup>63</sup>. So gibt schulischer Religionsunterricht Rechenschaft vom Glauben unter den Bedingungen und in Auseinandersetzung mit dem welt- und lebensanschaulichen Pluralismus der Gegenwart, der sich widerspiegelt in den pluralen Gestalten individualisierter Religiosität seiner Schüler und Schülerinnen. Er ermöglicht, indem er dies tut, eine auch argumentative Auseinandersetzung mit den Sinngehalten und dem Wahrheitsanspruch religiöser Wertorientierungen. Er erweist darin die Vernunft- und Wahrheitsfähigkeit von Religion und Glaube und trägt damit zugleich zur Vernunftfähigkeit der Gesellschaft bei, insofern er Religion und Glaube von Ideologie, Dezisionismus und unverbindlicher Beliebigkeit unterscheiden lehrt. So hilft er den Schülern, einen auch rational geklärten eigenen Standort zu finden, der zugleich den im Kontext der Individualisierung gewachsenen Anforderungen an Rationalität angemessen Rechnung trägt.

### 3.8. Zusammenfassung und Ausblick

Religiöse Erziehung im Kontext gesellschaftlicher Individualisierung: sie wird dort Glaubwürdigkeit erlangen, wo es ihr einerseits gelingt, diese als eine positive Herausforderung aufzunehmen und den Glauben von seinem eigenen Kern her als eine Chance zur größeren Freiheit und zu mehr Menschlichkeit zu erschließen, und wo es ihr andererseits gelingt, Lebensformen zu entwickeln, in denen in zeichenhafter Weise Schwächen, Entfremdungen und Überforderungen der Individualisierung wenigstens ansatzweise überwunden werden. Versuche, die Situation der Moderne und ihre Anfragen zu umgehen, sie — sei es rückwärtsgewandt oder vorwärtsgewandt — zu „überholen“, ohne sie vorher in ihren Grundelementen eingeholt zu haben, dürften dagegen den gewachsenen Herausforderungen der Gegenwart kaum gerecht werden.

<sup>62</sup> Der Religionsunterricht in der Schule, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung (= Offizielle Gesamtausgabe I), Freiburg 1976, 123–152 (2.5.1.).

<sup>63</sup> Ebd. — Vgl. auch: Schulischer Religionsunterricht in einer säkularen Gesellschaft. Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 24. November 1989 (= ZdK-Dokumentation, 24. November 1989).

## Die frohe Botschaft und das Leid der Welt

Zur Theodizeefrage als einer religionspädagogischen Herausforderung\*

Die Frage nach der Vereinbarkeit der frohen Botschaft von dem Gott der Liebe mit den Tatsachen des Leids in der Welt wird in der Philosophie und Theologie seit Leibniz gewöhnlich unter dem Stichwort „Theodizee“ verhandelt<sup>1</sup>. Inzwischen sind allerdings die Zeiten vorbei, in denen der Gegenstand noch so klar schien wie bei Leibniz, dessen „Essai de Théodicée“ den Untertitel: „Die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und der Ursprung des Übels“ trägt. Vorbei scheint vielen auch die Zeit, da nach Kants berühmtem Aufsatz: „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ (1791) die mißlungene „doktrinale“ Theodizee immerhin noch durch eine „authentische“ ersetzt werden konnte. Noch zur Zeit von Hegel galt die letztendliche Einheit der „Sache Gottes“ und der „Sache der Vernunft“ so gewiß, daß er die Theodizee „das letzte Ziel und Interesse der Philosophie“ nennen konnte.

Die Schwäche der neuzeitlichen theoretischen Theodizee wurde nicht zuletzt durch Werke der Literatur und Dichtung aufgedeckt. Ich nenne nur Voltaires „Candide“, Georg Büchners „Woyzeck“, Fjodor M. Dostojewskis „Die Brüder Karamasoff“, Albert Camus' „Die Pest“, Arno Schmidts „Leviathan“, Elie Wiesels „Night“. Die Frankfurter Kritische Schule versteht unter Theodizee den euphemistischen, ja zynischen Versuch, das erlittene Böse ins gute Ganze der Geschichte einzufügen und so die radikale Negativität des wirklichen Leidens in Positivität umzulügen. „Nach Auschwitz“, wo das Ganze sich als das Unwahre zu erweisen schien, verbietet sich jeder Versuch der Sinngebung des Sinnlosen. Würden sonst die Henker nicht noch einmal über ihre verstummten Opfer triumphieren?

Vor solchem geistesgeschichtlichen Hintergrund ist die Bemerkung von Karl Lehmann verständlich: „Was problematisch geworden ist, ist nicht der Versuch einer persönlichen und existentiellen Sinnerhellung des Leidens, wie sie Menschen immer wieder für sich — ob geglückt oder eher verfehlt — versuchen, sondern die nachträgliche, theologische Systematisierung,

\* Antritts- und Semestereröffnungsvorlesung am 7. Mai 1992 an der Theologischen Fakultät Trier.

<sup>1</sup> Vgl., auch zum folgenden, W. SPARN, Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie, 32 (1990), 207.

die unweigerlich den Eindruck erweckt, sie habe keinen Respekt und im Grunde auch nur ein abstraktes Mitleid vor dem Schmerz.“<sup>2</sup> Und der Alttestamentler Erich Zenger schließt kurz und bündig: „Leiden ist nicht ein theoretisches Problem, das es zu verstehen gilt. Leid kann nie verstanden werden. Es hilft letztlich auch nichts, leiden zu verstehen. Leiden ist eine Situation, die allein durch menschliche, christliche, glaubende Praxis zu bestehen ist.“ Zenger sieht schon im Buch Ijob ein Verdikt über alle theoretischen Theodizeeversuche ausgesprochen<sup>3</sup>.

Wenn dies so verstanden werden sollte, als ob auf gedankliche Auseinandersetzung und Verarbeitung des Theodizeeproblems besser ganz zu verzichten sei, müßte aus der Sicht der Praktischen Theologie Einspruch erhoben werden. Mögen Philosophen, Systematische Theologen und Exegeten diese Frage für obsolet halten, empirische Untersuchungen zeigen mit aller Deutlichkeit, daß viele Menschen sie stellen, und zwar in dem Maß, in dem sie Leid zu tragen haben. Gehören zur personalen Existenz nicht wesentlich auch Reflexion und Denken? Darum bedarf es der reflektierten und denkerisch gerechtfertigten Antwort, wenn Leiden personal und existentiell bewältigt werden soll. In letzter Zeit erklären darum evangelische und katholische Religionspädagogen, die sich des Phänomens „empirischer Theodizee“ und ihrer biographischen Bedeutung zuwenden, das Theodizeeproblem zu einer vorrangigen Aufgabe. Glaube in der Kirche heute mag mehr als früher durchlittener Glaube sein müssen. Aber er sollte auch persönlich durchdachter Glaube sein. „Wo Gott zur gedanklichen Herausforderung wird, ist eine theologisch argumentationsfähige Kirche verlangt.“<sup>4</sup>

## 1. Elementare Leiderfahrungen auf verschiedenen entwicklungspsychologischen Stufen

### 1.1. Leiderfahrungen von Kindern

Mit Recht warnt der Religionspädagoge und Seelsorger Ralph Sauer vor dem Mythos von der „glücklichen Kindheit“<sup>5</sup>. Unter Eltern ist die Vorstellung noch immer verbreitet, in der frühen Lebensphase müßten die Kinder noch ganz unbeschwert und fern von der rauen Wirklichkeit eine gleichsam paradiesische Zeit erleben. Kinder leiden tatsächlich aber schon

<sup>2</sup> K. LEHMANN, Jesus Christus ist auferstanden, Freiburg—Basel—Wien 1975, 29.

<sup>3</sup> Vgl. E. ZENGER, Durchkreuztes Leben, Freiburg—Basel—Wien 1976, 14.

<sup>4</sup> K. E. NIPKOW, Erwachsenwerden ohne Gott, München 1987, 39.

<sup>5</sup> Vgl. R. SAUER, Kinder fragen nach dem Leid, Freiburg 1986, 13.

auf mannigfaltige Weise. Wieviel Leid hat ein Kind zu ertragen, das behindert ist oder in der Schule versagt und deshalb von den anderen gehänselt wird! Denken wir auch an die vergiftete häusliche Atmosphäre, wenn Eltern im Streit leben oder sich gar getrennt haben. Pro Jahr werden dreißig- bis vierzigtausend Kinder in Deutschland mißhandelt, von denen ca. 300 an den Folgen sterben. Denken wir auch an den sexuellen Mißbrauch von Kindern. Das Kind wird auch etwa vom Tod eines nahen Verwandten, aber schon vom Sterben des Haustieres tief berührt.

Wie bringen Kinder solche Leiderfahrungen mit Gott in Beziehung? Nach den Erkenntnissen der strukturalistischen Forschungen aus der Schule von Jean Piaget, die von Fritz Oser und anderen für die religiöse Entwicklung ergänzt wurden, führt das Kind auf einer ersten Stufe alles Geschehen auf Gott zurück und zwar unmittelbar ohne Zweitursachen nach Art eines „deus ex machina“<sup>6</sup>. Typisch sind kindliche Aussagen wie: „Weil Gott zornig war, hat er den Krieg geschickt“, oder aber auch schon die Frage eines vierjährigen Jungen, dessen mongoloides Brüderchen gestorben ist: „Warum schenkt Gott ihn denn, wenn er ihn doch wieder nimmt? Gott kann alles, weiß alles, kann er sich denn geirrt haben, hat er ihn denn falsch gemacht?“<sup>7</sup>

Auf einer zweiten Entwicklungsstufe (bis zum Alter von 10–13 Jahren) haben die Religionspsychologen einen Straf- und Lohn- bzw. Schutzanimismus festgestellt. Kinder sehen in Gott nun eine Art Himmelspolizisten oder einen universellen Nothelfer. Er bestraft die Bösen und belohnt die Guten nach dem Tun-Ergehen-Schema bzw. entsprechend dem Grundsatz „do ut des“. Das zeigt etwa die Aussage eines siebenjährigen Kindes: „Wenn ich böse bin, schickt Gott mir eine Krankheit. Wenn die Kinder böse sind, macht er, daß sie sterben, und dann kommen sie in die Hölle.“<sup>8</sup> In dieser neuen Denkstruktur läßt sich insofern ein Fortschritt erkennen, als nun zwischen Gott und dem jungen Menschen so etwas wie ein wechselseitiges Verhältnis besteht. Das Kind wird zum Partner Gottes. Es kann auf ihn Einfluß ausüben durch gutes Verhalten und Gebet, wenn es etwas erreichen will oder durch Reue, wenn es etwas falsch gemacht hat. Ist es gehorsam, empfängt es dafür Lohn und Schutz, Ungehorsam hingegen zieht Strafe nach sich.

Untersuchungen bei Kindern zwischen 10 und 12 Jahren, die in semiklinischen Interviews über ein Leidensdilemma befragt wurden, haben

---

<sup>6</sup> Vgl. F. OSER/P. GMÜNDER, *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Gütersloh 1988, 80 ff.

<sup>7</sup> SAUER, ebd. 28.

<sup>8</sup> Ebd. 26.



ergeben: Die Kinder führen das Leidproblem in verschiedenen Bildern auf Gott zurück: in „dem Bild des sanktionierenden Gottes, der durch das Leiden persönliche Verfehlungen bestraft; dem Bild Gottes, der die Macht besitzt, das Leiden zu beenden und die Krankheit zu heilen, ob ihm dafür nun Gegenleistungen erbracht werden oder nicht; sodann dem Bilde Gottes, der in seiner Unerforschlichkeit über den Menschen das Leiden verhängt. Alle diese Bilder sind durch gemeinsame Elemente geprägt: Gottes Allmacht und Autonomie, die Konkretheit seiner Eingriffe und die völlige Abhängigkeit des Menschen“<sup>9</sup>.

## 1.2. Leiderfahrung Jugendlicher und ihre Gottesbeziehung

In den Jahren 1982/83 wurde im Südwesten der Bundesrepublik Deutschland eine Befragung von 1 236 Jugendlichen, vorwiegend Berufsschülern zwischen 16 und 20 Jahren, zum Gottesproblem durchgeführt<sup>10</sup>. Dabei zeigte es sich, daß die häufigste „Einbruchsstelle“ für den Verlust des Glaubens an Gott bei diesen jungen Menschen die Enttäuschung darüber ist, daß „Gottes Hilfe im unerklärlichen Leid ausbleibt, bei Krankheit, Schmerzen und angesichts des Todes, besonders des frühen Todes von Menschen im gleichen Alter“. Die Jugendlichen nennen ferner „die Enttäuschung über ausgebliebene Hilfe angesichts des Elends und der Ungerechtigkeit in der Welt allgemein“<sup>11</sup>. Gott erscheint ihnen als der Machtlose, der zusehen muß, ohne ändern zu können. Zu einem solchen Gott lohnt es sich nicht zu beten. Mit ihm braucht man nicht mehr zu rechnen, und man distanziert sich mehr und mehr von ihm.

Zum Verständnis solcher Ergebnisse empirischer Untersuchung kann wiederum das Erklärungsmuster religiöser Entwicklungsstufen beitragen. Die Denkstruktur eines Kindes erlaubt diesem noch nicht, an der Macht Gottes oder gar an seiner Wirklichkeit zu zweifeln, auch wenn Gott ihm seine Bitten nicht erfüllt. Anders beim Jugendlichen. Seine Weiterentwicklung in der Pubertät versetzt ihn nun in die Lage, die bisherige, kindhafte, religiöse Urteilsstruktur zu verändern. Die Neuorientierung dieser dritten Entwicklungsphase ist durch die Tendenz der Reifezeit bestimmt, für das Leben eigene Verantwortung zu übernehmen und Entscheidungen selber zu fällen. Jetzt räumt der junge Mensch häufig Gott als Aktionsfeld nur mehr ein transzendentes Reich ohne Bezug zum alltäglichen Leben und

<sup>9</sup> J. A. VAN DER VEN/H. J. M. E. VOSSEN, Entwicklung religiöser Deutungen des Leidens?, in: A. A. BUCHER u. a. (Hg.), Entwicklung von Religiosität, Freiburg/Schweiz 1989, 211.

<sup>10</sup> R. SCHUSTER (Hg.), Was sie glauben. Texte von Jugendlichen, Stuttgart 1984.

<sup>11</sup> Vgl. NIPKOW, ebd. 16.

Handeln ein. Diese — wie Oser sie charakterisiert — gleichsam „solipsistische“ und „deistische“ — Urteilsstruktur kann sich in scheinbar „atheistischen“ Aussagen artikulieren. Typisch dafür ist die Äußerung eines achtzehnjährigen Maurers bei der genannten Umfrage: „Ich glaube nicht an Gott, denn ich habe schon so viel Schreckliches erlebt: Unfälle, wobei gute Freunde gestorben sind, Katastrophen usw., das geht einfach über meinen gedanklichen Horizont, daß solche Dinge passieren, ohne daß dieser Gott eingreift und den Leuten hilft.“<sup>12</sup> In dem Zitat klingt etwas an von dem klassischen Theodizeeproblem, dem Dilemma eines innergöttlichen Widerspruchs zwischen Allmacht und Liebe. Wenn der Jugendliche in eine solche Krise seines Gottesglaubens gerät, läßt sich darin ein positiver Ansatz entdecken. Das bisher geltende „Do-ut-des“-Schema zerbricht. Seine Strukturelemente beginnen sich aufzulösen. Der junge Mensch trennt sich von der Vorstellung eines Gottes, zu dessen Wesen es gehören soll, daß er unvermittelt ordnend und leitend in die Welt und in die Geschichte eingreift. Nicht Gott wird eigentlich von diesem Bewußtseinswandel berührt, sondern die kindgemäße Gottesvorstellung. Andere Elemente wie die Suche nach Identität und nach Selbstverantwortung können nun bedeutsam werden. Damit sind wichtige Voraussetzungen gegeben für eine weitere Umstrukturierung des religiösen Urteils hin zu reifer Religiosität.

### 1.3. Leiderfahrung Erwachsener

Auf einer nächsten, vierten Stufe, normalerweise erst im Erwachsenenalter, wird nach Fritz Oser die Selbstverantwortlichkeit nicht aufgehoben; der Mensch vermag aber jetzt zugleich Gott als den Ermöglichungsgrund (Bedingung der Möglichkeit) seiner Freiheit, Verantwortung und Hoffnung zu bejahen<sup>13</sup>. Der tiefere Zusammenhang zwischen dem Wirken des Menschen und den in der Bibel besprochenen Plänen Gottes kann jetzt bewußt werden. In dieser Einstellung wird die Vater-unser-Bitte „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“ nicht im Sinne von Unterwerfung und Resignation verstanden, sondern als Ausdruck einer tieferen Übereinstimmung des Menschen mit den Intentionen Gottes und zum Zeichen der Bereitschaft, nach Kräften mitzuwirken bei dem, was man als Gottes Wille erkennt.

Die unterschiedlichen Auffassungsstrukturen, mit denen Menschen Leid in ihrer Beziehung zu Gott deuten, lassen sich freilich nicht lupenrein

<sup>12</sup> Ebd. 55.

<sup>13</sup> Vgl. OSER/GMÜNDER, ebd. 89 f.

bestimmten Altersstufen zuordnen. Es kann Jugendliche und Erwachsene geben, die in religiöser Hinsicht noch kindlich denken. Umgekehrt kann es junge Menschen geben, die sich durch eine reife Urteilsstruktur auszeichnen. Der Übergang zur nächsthöheren Denkstruktur geschieht immer aufgrund einer Krise der bisherigen Denkweise. Eine solche Krise kann besonders durch Leiderfahrungen hervorgerufen werden.

Ich fasse zusammen: Es gibt nicht nur vielfältiges Leid. Leid wird auch unterschiedlich erfahren und aufgenommen. Die Unterschiede liegen nicht nur in der physischen oder psychischen Intensität des Leids, sondern auch in der Art und Weise, wie Menschen Leid auffassen, assoziieren und verarbeiten. Angesichts so differenzierter, manchmal scheinbar hoffnungsloser menschlicher Leiderfahrungen stellt sich die theologische Frage: Wie lautet die Antwort der Frohen Botschaft des christlichen Glaubens auf das Leid in der Welt?

## 2. Theologische Deutungen des Leids in der Welt

Das Studium historischer, systematischer und praktischer Theologie und Philosophie und der von Paul Ricoeur beschriebenen religiösen Symbole des Bösen und des Leids<sup>14</sup> sowie der Oerschen Stufen verschiedener Denkstrukturen führt mich dazu, die vielfältigen Deutungsversuche des Theodizee-Problems auf einige Grundmuster zu konzentrieren. Es lassen sich in Anlehnung an van der Ven<sup>15</sup> folgende Modelle unterscheiden:

### 2.1. Das Apathie-Modell (Leid berührt Gott nicht)

Hinter dem Apathie-Modell steht die Vorstellung von einer absoluten Transzendenz Gottes, der über dem Leiden steht. Gottes Wesen wird durch das Leiden nicht berührt, weil es Allmacht, Freiheit, Vollkommenheit und Unendlichkeit bedeutet und durch Einheit und Ungeteiltheit, Ungeschichtlichkeit und Unbeweglichkeit ausgezeichnet ist. Gott kennt nach diesem Verständnis keine Emotionen und keinen Schmerz. Während das geschöpfliche Sein wesensnotwendig die Möglichkeit von Leid einschließt, ist Gott die Unmöglichkeit des Leidens. Andernfalls könnte er nicht der letztgültige Grund der seinsmäßigen und sozialen Ordnung und Harmonie

<sup>14</sup> Vgl. P. RICOEUR, *La symbolique du mal* I-III, Paris 1960.

<sup>15</sup> J. A. VAN DER VEN, *Auf dem Weg zu einer empirischen Theodizee*, in: *Religionspädagogische Beiträge*, o. Jg. (1988), H. 21, 145 ff.

sein. Als der „Deus impassibilis“ ist der allmächtige Gott, der alles wenden kann, die letzte Hoffnung der im Leid Untergehenden<sup>16</sup>.

Der Allmachtsbegriff, der Gott apathisch dem Leid gegenüberstehen läßt, wird theologisch heute heftig diskutiert. Dorothee Sölle lehnt beispielsweise dieses Attribut als Relikt eines an sein Ende geratenen theistischen Denkens ab<sup>17</sup>. Ein allmächtiger Gott, der das entsetzliche Leid zuläßt, wäre ein grausamer Sadist, ein rücksichtsloser Despot. Dagegen wird man sagen müssen, der Glaube „an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde“ (Credo) gehört zur Substanz der biblisch-christlichen Überlieferung. Allerdings ist dieser lebendige Gott des Glaubens und der Bibel, der sich Mose als der „Ich bin da“ offenbarte und in Jesus Christus Mensch geworden ist, ein anderer als der apathische Gott, wie ihn abstrakte, philosophische Spekulationen konstruieren mögen.

In größere Nähe zu Gott als im Apathie-Modell tritt der Mensch in einem zweiten Denkmuster, das man als

## 2.2. Das Vergeltungsmodell (Leid als Strafe)

bezeichnen könnte. Leid wird dabei als Strafe verstanden, die Gott für ein Fehlverhalten über den Menschen verhängt. Das Denkmuster hält sich an das gleiche „Tun-Ergehen-“ oder „Do-ut-des-Schema“, das — wie dargelegt — typisch ist für die zweite Entwicklungsstufe des Kindes. Es läßt sich noch bei Erwachsenen feststellen und äußert sich etwa in der Redeweise: „Wenn ein Mensch gut lebt und sich an Gottes Gebote hält, dann darf es ihm auch nicht schlecht ergehen.“ So haben die Freunde des Ijob sein Unglück als eine Strafe Gottes für begangenes Unrecht erklären wollen. Der Psychoanalytiker Tilmann Moser rechnet in seinem Buch „Gottesvergiftung“ in aller Schärfe mit dem Gottesbild seiner Kindheit, dem „ewig kontrollierenden Big-brother-Gesicht über“ uns „an der Decke“ ab<sup>18</sup>.

Nach der theologischen Tradition seit den biblischen Urstandsgeschichten hat Leid durchaus etwas zu tun mit den Folgen der menschlichen Sünde. Aber Jesus wehrt sich dagegen, einzelne Unglücks- und Krankheitsfälle auf bestimmte Sünden des Betroffenen oder seiner Eltern zurückzuführen. Und das Leiden unschuldiger Kinder macht den unmittelbaren Ursache-Wirkungszusammenhang vollends fragwürdig. Dagegen hat Dostojewskis Iwan Karamasoff zu Recht protestiert, der seine Eintrittskarte

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 146.

<sup>17</sup> Vgl. D. SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart—Berlin 1973, 165.

<sup>18</sup> T. MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1980 (ST 533), 14.

zurückgibt, weil die Hölle nicht wiedergutmachen kann, „wenn das Kind schon zu Tode gequält ist“<sup>19</sup>.

Auch ein drittes Theodizee-Modell bezieht sich auf moralische Unvollkommenheit des Menschen:

### 2.3. Das Läuterungsmodell (Leid als Reinigung und Prüfung)

Dieser Deutungsversuch lautet: Gott läßt uns leiden, um uns zu prüfen, damit wir uns im Glauben bewähren und reifen. Christliche Aszetiker und Religionspädagogen berufen sich dabei etwa auf das alttestamentliche Buch der Weisheit, wo über die Gerechten gesagt wird: „Wie Gold im Schmelzofen hat er (Gott) sie erprobt und sie angenommen als ein vollgültiges Opfer (Weish 3, 6).“<sup>20</sup>

Ohne Zweifel können Menschen durch Leiden geläutert werden und zu tieferer Lebensreife gelangen, wie der unverdächtige Zeuge André Gide betont hat, der Krankheit als einen Schlüssel bezeichnete zu Toren, die uns sonst nicht zugänglich sind<sup>21</sup>. Mit Recht fragt jedoch Ralph Sauer: „Inwieweit dienen aber die Schrecken eines Atomkrieges zur Reifung und Bewährung unschuldiger Kinder? Bedurften die Menschen des Infernos von Auschwitz und Dachau, um im Glauben geprüft und geläutert zu werden? Welch ein Gott, der sich solch barbarischer Mittel bedient.“<sup>22</sup> Albert Camus weigerte sich bekanntlich, „die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“<sup>23</sup> Für ihn bedeutet ungerechtfertigtes Leiden einen Skandal. Er führt ihn zu der Überzeugung, das Leben sei absurd.

### 2.4. Das deistische Modell (Leid als von Gott losgelöstes, menschliches Problem)

Im Gegensatz zu den genannten Lösungsversuchen, in denen das Leid auf ein allmächtiges Handeln Gottes zurückgeführt wird, vermag der seiner Autonomie bewußte Mensch der Neuzeit nicht zu akzeptieren, daß Gott in Konkurrenz zur menschlichen Freiheit steht und diese einengt und behindert. Ist der neuzeitliche Atheismus nicht weithin ein Protest gegen ein solches Gottesbild? Aber in vielen heutigen Interpretationen des Leids klingt weniger eine streng atheistische, sondern eine eher deistische Sichtweise an. Menschliche Verantwortungsbereiche werden aus der göttlichen Macht- und Einflußsphäre herausgenommen. Gott wird nicht

<sup>19</sup> Vgl. F. M. DOSTOJEWSKIJ, Die Brüder Karamasoff, in: Sämtliche Werke II/10, München 1920, 489 f.

<sup>20</sup> Vgl. SAUER, ebd. 46 f.

<sup>21</sup> A. GIDE, Aus den Tagebüchern 1889–1939, Stuttgart 1961, 312.

<sup>22</sup> SAUER, ebd. 47.

<sup>23</sup> A. CAMUS, Die Pest, Bad Salzgin o. J., 208 f.



direkt geleugnet; aber er spielt keine Rolle mehr. Er hat die Welt gleichsam sich selbst überlassen. Anstelle von Theodizee spricht man lieber von Anthropodizee oder Soziodizee, von Kosmodizee oder Biodizee je nachdem, wo man das letztgültige Gut und die letzte Hoffnung des menschlichen Seins verankert: im Individuum, in der Gemeinschaft, in der Fortdauer des biologischen Lebens oder gar des Kosmos. Die Theologie muß sich den Herausforderungen eines solchen autonomen Denkens stellen. Nach Kants Kritik der reinen Vernunft hat sich vor allem im katholischen Bereich ein transzendental-theologisches Denkmuster entwickelt. Es macht den Versuch, die Autonomie des Menschen mit der Souveränität des allmächtigen Gottes zu vereinbaren:

## 2.5. Das transzendental-theologische Modell (Leid als Preis für die von Gott geschenkte Freiheit)

In dieser Interpretation, die von Gisbert Greshake auf die Theodizeefrage angewandt wurde<sup>24</sup>, ist Gott nicht der absolutistische Herrscher, dessen Allmacht erdrückt und kleinhält. Er ist höchste personale Macht und Liebe in einem, die dem Menschen Freiheit gewährt. Die vollkommene göttliche Freiheit ist zu verstehen als die transzendente Bedingung menschlicher Freiheit. Gott will das Leiden absolut nicht. Aber er nimmt das Geschenk der geschöpflichen Freiheit auch dann nicht zurück, wenn es mißbraucht wird und Leid verursacht. Sonst würde er die freie Entscheidung unmöglich machen. Greshake schlägt vor, auch das vom Menschen nicht verursachte, mit den Strukturen der Wirklichkeit, von der Schöpfung her vorgegebene Leid wie es etwa durch Erdbeben, Flutkatastrophen oder Epidemien hervorgebracht wird, im Hinblick auf die menschliche Freiheit zu verstehen. Da die Schöpfung in ihrer „evolutiven Entwicklung“ auf den Menschen als „Spitze und Sinnziel“ hinausläuft, erhalten ihre Strukturen erst vom Menschen her ihren Sinn. Die Vorgeschichte des Menschen deutet Greshake mit Teilhard de Chardin als Vorentwurf menschlicher Freiheit. Darum ist sie nicht eine festgefügte statische Ordnung, sondern „etwas Dynamisches, nicht Festgelegtes, Spielerisches“. Auf allen Stufen der Evolution ist Negatives, Desintegrierendes, Nichtgelungenes, sind Abfallprodukte und so Leid vorgegeben. All dies ist der Preis für die Freiheit des Menschen, die der Schöpfer ihm geschenkt hat<sup>25</sup>.

Diese Argumentation deutet schlüssig das Warum und Woher des Leids und sichert dabei sowohl die Souveränität Gottes wie die Entscheidungs-

---

<sup>24</sup> Vgl. G. GRESHAKE, Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden — Preis der Liebe, Freiburg 1992.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 35—45.

freiheit des Menschen. Aber klärt sie das Zu- und Ineinander der göttlichen und der menschlichen Freiheit rational einwandfrei? Bürdet die transzendental-theologische Lösung nicht dem Menschen allein die letzte Verantwortung für das Leid in der Welt auf? Kennt die Tradition nicht immerhin zwischen Gott und den Menschen zur Deutung des Bösen die gefallene Engelsmacht?

Fragen lassen sich auch an die evolutionistische Interpretation des Leids stellen. Grenzt es nicht an Zynismus, wenn die sinnlosen Grausamkeiten in der Natur, die Reinhold Schneider in seinen letzten Tagebuchaufzeichnungen „Winter in Wien“ gequält aufschreiben lassen, noch mehr, wenn die Verzweiflung des unheilbar an Krebs Erkrankten, das Unglück des von Kindheit an geistig Behinderten und alles Einzelleid, nur ein „unvermeidliches Nebenprodukt“ der Schöpfung sein sollen?

Greshake beläßt es allerdings nicht bei einer bloßen Erklärung des Warum und Woher des Leids. Er möchte auch der gegenwärtigen Grundeinstellung des Menschen entsprechen, wonach Leiden nicht hingenommen werden darf, sondern bekämpft werden muß. Er verbindet mit dem transzendental-theologischen Konzept einen Gedankengang, der auch von mehreren anderen heutigen Theologen vertreten wird:

## 2.6. Das Modell des Mitleidens Gottes (Gott selbst nimmt Anteil am Leid der Schöpfung)

Wenn Gott das Leiden nicht will, dem Menschen aber die Freiheit beläßt, dann „verwirklicht sich das absolute Nicht-Wollen des Leidens von seiten Gottes nicht durch einen Akt der Übermacht, welche die geschöpfliche Freigabe zurücknimmt und damit Liebe verunmöglicht, sondern dadurch, daß Gott selbst in das Leiden eingeht und es zum eigenen macht“<sup>26</sup>. Die Begründung dafür möchte ich — Greshakes Argumentationen weiterführend — in einem „koinzidentiellen“ Verständnis des Wesens Gottes sehen. Damit nehme ich einen Begriff von Nikolaus von Kues auf. Logisch ist es ein Widerspruch zu sagen, Gottes Allmacht sei zugleich Ohnmacht. Fürwahr — mit unserer Logik, die nach dem Gesetz antritt, Widersprüche zu vermeiden, läßt sich die christliche Botschaft nicht erklären. Es würde aber dieser Botschaft auch widersprechen, agnostizistisch alle Erkenntnisbemühung aufzugeben. Cusanus übt in seinen Schriften und Predigten mit seinen Lesern und Hörern immer wieder die Haltung der „docta ignorantia“ ein, der Anerkenntnis unseres Nichtwissens, die bereit ist, Widersprüche auszuhalten und sich von Gottes Wort belehren zu lassen,

---

<sup>26</sup> Ebd. 48.

um so zu einer Glaubenserfahrung zu gelangen, in der die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern ineins geschaut werden. Die Koinzidenz, der Ineinsfall der Gegensätze, ist für den menschlichen Verstand eine „Mauer“, die er nicht überspringen kann. Gottes Wesen bleibt für unsere Vernunft letztlich unerforschlich. Gottes unendliche Allmacht erweist sich als totale Selbstäußerung, als sein unendliches Leben, das im Sich-Verschenken, ja im Sterben entsteht. Liegt darin nicht der tiefste Grund für Gottes Menschwerdung? Cusanus zeigt in seiner großen Ansprache vor der Diözesansynode in Brixen am 2. Mai 1457 die Koinzidenz von göttlicher Macht und Demut, von Leben und Sterben an der Gestalt des Guten Hirten Christus auf, der sein Leben für seine Schafe gibt und es gerade dabei empfängt<sup>27</sup>. An der Menschlichkeit des Gottessohnes vom Stall bis zum Galgen, ja bis zur Höllenfahrt, wird diese göttliche Einheit der Gegensätze sichtbar. Sind nicht selbst die Wunder Jesu Zeichen der Machttat Gottes, weil sie Zeichen seiner Hingabe und seines Dienstes an den Leidenden sind. Jürgen Moltmann hat etwas Ähnliches am Passionsweg Jesu abgelesen. Der Messiaskönig Israels geht gewaltlos den Weg zum Römerkreuz. Er entäußert sich seiner Gottessgestalt und geht als armer Sklave in den Tod. In ihm geht Gott selbst seinen Geschöpfen nach und in ihre Verlassenheit ein. Wenn die Lehre des Konzils von Chalkedon ernst genommen wird, sind der leidende Gott und der leidende Mensch in Jesus nicht zwei Personen, sondern die eine göttliche Person. Gottes Allmacht erweist sich somit, um noch einmal mit Moltmann zu sprechen, als „die sich hingebende, sich solidarisierende und wiedergebärende Kraft der Liebe“<sup>28</sup>.

Im Glauben an Jesus Christus und in seiner Nachfolge können wir Menschen unser Leiden als Teilhabe an der Selbsthingabe Jesu für die anderen interpretieren. Das Leiden verschwindet dann nicht, aber es ist umgestaltet. Es wird zum Weg innersten Austausches mit dem menschengewordenen Gott und zugleich mit allen Leidenden. Eine tiefe, geradezu mystische Erfahrung der Gemeinschaft zwischen dem „Herrn“ und den Leidenden im Blut des Herrn finde ich in dem Gedicht von Paul Celan „Tenebrae“ ausgedrückt<sup>29</sup>: Ein Zug von Leidenden nähert sich dem Herrn. Ist es Jesus am Kreuz? In einer Mulde vor dessen Leidensstätte hat sich das Blut gesammelt. Die Leidenden trinken davon und sehen im Trinken das

<sup>27</sup> Sermo CCLXXX, 17, veröffentlicht in: W. LENTZEN-DEIS, Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues, Stuttgart 1991, 223 f. Vgl. ebd. 142 ff.

<sup>28</sup> Vgl. J. MOLTSMANN, Der Weg Jesu Christi, München 1989, bes. 199–203.

<sup>29</sup> Vgl. den Kommentar zu Paul Celans Tenebrae bei G. NEUMÜLLER/F. W. NIEHL, Gott und Gottesbilder, Konzepte 2, Lehrerheft, Frankfurt und München 1978, 56.

Bild des Herrn gespiegelt. Eucharistie und Kreuzigungsszene verschmelzen miteinander. Der Herr, der sich am Kreuz verlassen fühlt, ist nicht allein. Mit ihm können sich alle Leidenden vereinigen, weil er sich mit ihnen vereinigt:

*„Nah sind wir, Herr.*

*nabe und greibar.*

*Gegriffen schon, Herr,*

*ineinander verkrallt, als wär*

*der Leib eines jeden von uns dein Leib, Herr.*

*Bete, Herr*

*bete zu uns, wir sind nah.*

*Windschief gingen wir hin,*

*gingen wir hin, uns zu bücken nach Mulde und Maar.*

*Zur Tränke gingen wir, Herr.*

*Es war Blut, es war,*

*was du vergossen, Herr.*

*Es glänzte.*

*Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr.*

*Augen und Mund stehen so offen und leer, Herr.*

*Wir haben getrunken, Herr.*

*Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.*

*Bete, Herr.*

*Wir sind nah.*<sup>30</sup>

Beinahe blasphemisch wird in diesem Gedicht der Todesschrei Jesu am Kreuz umgekehrt: „Nah sind wir, Herr, bete zu uns“. Tatsächlich können Leidende das Leiden Christi solidarisch mittragen, weil der menschengewordene, leidende Gott am Kreuz das Schicksal aller Leidenden zu seinem eigenen gemacht hat. Das ist das einzigartige Gottesbild des christlichen Glaubens. Ich kenne keine andere Religion, die eine solche Antwort auf die Theodizeefrage hätte. Daß es Gottes Wesen und Allmacht ist, alle Leidenden in seine Selbsthingabe hineinzunehmen, ist die einzig tragende, frohe Botschaft angesichts des Leids der Welt.

Welche praktischen Konsequenzen ergeben sich aus dem bisher Gesagten für die Vermittlung dieser Botschaft?

<sup>30</sup> P. CELAN, Sprachgitter, Frankfurt 1959, 23 f.

### 3. Religionspädagogische Folgerungen

#### 3.1. Erziehung zu religiöser Entwicklung

Die Einsicht, daß die Allmacht Gottes ineinsfällt mit seiner Selbsthingabe an die Schöpfung und das Verständnis des Leidens als eines von Gott mitgetragenen Geschehens, das alle Leidenden mit Jesus Christus und untereinander verbindet, ist in dieser Komplexheit nicht ohne weiteres für alle Menschen gedanklich nachvollziehbar. Die dazu erforderliche religiöse Erkenntnisstruktur setzt lebens- und glaubensgeschichtliche Entwicklungen und Erfahrungen voraus. Das ist keine neue Erkenntnis. Schon Nikolaus von Kues — um ihn ein letztes Mal zu zitieren — wußte darum, daß die frohe Botschaft den unterschiedlichen Menschen auf unterschiedliche Weisen verkündet werden muß. Er vergleicht die Prediger mit Bäckern, die nicht nur feinstes Weißbrot, sondern auch Misch- und Vollkornbrote backen können müssen. Er fordert sie deshalb auf, den verschiedenen Menschen und Gruppen ein jeweils entsprechendes Verkündigungsangebot zu machen, das auf ihre Bedingungen zugeschnitten ist. Er mahnt aber in der gleichen Predigt die Hörer, den Genuß des edelsten, süßesten Brotes anzustreben<sup>31</sup>.

Tatsächlich hilft das „Auszugsmehl“ einer spekulativ entfalteten, abstrakten Leidenstheologie dem Kind nichts in seinem tiefen Schmerz darüber, „daß der böse Gott seine Mutter so krank gemacht hat“. Andererseits darf der Erzieher eine Kinderfrage, die auf einen schwierigen theologischen Sachverhalt hinzielt, nicht einfach pragmatisch lösen, um zunächst einmal die Fragelust des Kindes zu befriedigen. Später, etwa in der Pubertät und Adoleszenz, melden sich die gleichen Probleme vehement wieder. Wenn dann die früheren Antwortversuche brüchig und einseitig waren, kann für die richtige Antwort jetzt der Weg versperrt sein. Bei allem, was wir Kindern sagen, muß die spätere Entwicklung im Auge behalten werden. Was kleinen Kindern noch unproblematisch erscheint und von ihnen akzeptiert wird, kann in einem späteren Entwicklungsstadium Anlaß zum Abfall von Gott werden. Da die Auffassungs- und Deutungsweisen des Leidproblems von der Jugend bis zum Alter eine Entwicklung durchmachen, kann man sagen: Ziel der religionspädagogischen Bemühungen muß es sein, die Entwicklung zu komplexeren Urteilsstrukturen hin zu fördern. Dabei ist der Fragehorizont und die theologische Eigensicht der Kindheit bzw. der Jugend, die Lebenszeiten von eigenem Wert sind, zu berücksichtigen.

---

<sup>31</sup> Vgl. LENTZEN-DEIS, ebd. 129—136.



### 3.2. Konkrete Beispiele für die verschiedenen Entwicklungsstufen

#### a) Der „allmächtige Gott“

Wer Kindern vom allmächtigen Gott erzählt, muß wissen, daß sie diesen Begriff eindimensional verstehen. Wie erwähnt wurde, entspricht der Denkstruktur des Kindes das Bild eines Gottes, zu dem es sich in einem Verhältnis vollständiger Abhängigkeit sieht. Den allmächtigen Gott faßt das Kind auf als einen Zauberer, von dem es alles erwartet, auch daß er „Wasser den Berg hinauflaufen lassen kann“. Es übersteigt sein Denkvermögen, die Allmacht mit Gottes Güte zusammenzusehen. Wenn es dann aber feststellt, daß Gott seine Bitten nicht erfüllt, nicht konkret eingreift, nicht hilft, werden die ersten Zweifel in ihm wach. Im späteren kritischen Jugendalter zwischen 16 und 20 Jahren können diese zum Verlust des Gottesglaubens führen. Darum sprechen wir beim Kind statt vom allmächtigen Gott besser vom großen und heiligen Gott, der ganz anders ist als die Menschen, der alles in seinen Händen hält. Besonders wichtig ist es von Anfang an, unser Nichtwissen angesichts dieses unbegreiflichen Gottes einzugestehen, statt irgendwelche vordergründigen Rechtfertigungsversuche zu machen<sup>32</sup>.

#### b) Der „strafende Gott“

Im Hinblick auf die Phase, in der das Kind sich zu Gott in einem „do ut des“ oder „Tun-Ergehen“-Verhältnis sieht, sollten Krankheit, Leid oder Naturkatastrophen nicht mit einem direkten Wirken Gottes verknüpft werden. Ebenso wenig dürfen direkte Schuldzuweisungen vorgenommen werden, wenn vermieden werden soll, daß sich Kinder mit zunehmendem Alter von einem solchen rächenden und grausamen Gott abwenden, wie das Tilmann Moser getan hat. Man braucht Leid als Strafe nicht völlig auszuschließen, da es Formen des Leids gibt, die das Sprichwort bestätigen: „Es heizt der Mensch sich seine Hölle meistens selbst.“ Aber die Unterschiede zwischen aufhebbarem und unvermeidlichem Leid lassen sich nicht von vorneherein festlegen.<sup>33</sup> Auch hier ist es richtig, im Blick auf das Leid die Undurchschaubarkeit Gottes zu bekennen und damit den Grund zu legen für eine „docta ignorantia“.

#### c) Gott als „Bedingung der Möglichkeit“ menschlicher Freiheit

Wenn die Jugendlichen vom 12. oder 13. Lebensjahr an beginnen, „formal operatorisch“, d. h. abstrakt und verallgemeinernd zu denken, geraten viele

<sup>32</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt SAUER, ebd. 89–92.

<sup>33</sup> Vgl. NIPKOW, ebd. 59.

von ihnen angesichts von unverschuldetem Leid und unerklärlichem Sterben ernstlich vor das theoretische Problem der Selbstwidersprüchlichkeit Gottes zwischen Liebe und Allmacht. Dann ist — wie Nipkow für Berufsschüler gezeigt hat — eine Hilfe zu angemessenem theologischen Denken notwendig. Das Denken darf nicht ausgespielt werden gegen die vermeintlich bedeutsamere religiöse Erfahrung; denn das hier sich auftuende Gottesproblem „reicht in eine existentiell erschütternde Tiefe, wo die Unterscheidung zwischen Denken und Fühlen aufgehoben ist“<sup>34</sup>. In Anbetracht des beginnenden Strebens der jungen Menschen nach Identität und Autonomie kann ihnen zunehmend die Verantwortlichkeit des Menschen für sehr viel Leid in der Welt und ihre eigene Verantwortung bewußt werden. Insofern ihre religiöse Urteilsstruktur dadurch gekennzeichnet ist, daß sie Gott in einen jenseitigen Zuständigkeitsbereich abschieben, werden sie von dem Modell, das Leid als Preis der menschlichen Freiheit erklärt, angesprochen werden können. Daß aber der jenseitige, transzendente Gott mitten in ihrem Leben gegenwärtig, also jenseitig und anwesend zugleich ist, und daß Gottes Allmacht und Barmherzigkeit in einer positiven polaren Spannung zueinander stehen, wird meist erst vom reifen Erwachsenen verstanden werden können. Hingegen können Jugendliche durchaus die Verborgenheit und Unbegreiflichkeit des jenseitigen Gottes erfassen, der größer ist als unsere Vorstellungen. In der Vorstellung mag uns stören, daß er die Menschen im Leid allzusehr im Stich läßt. Aber könnte das nicht an mir liegen, der ich Gott viel zu klein und zu eng begreife, vielleicht auch zu feierlich, zu kirchlich, zu fromm? Sie können gefragt werden, welche Lösungen deistische oder atheistische Weltanschauungen für das Leidproblem oder für Phänomene wie Schuld, Krankheit und Tod bereithalten. Durch keinen menschlichen Einsatz und keine Planung sind die zentralen individuellen und gesellschaftlichen Lebensrisiken und -probleme zu beheben.

Der Hinweis auf den mitleidenden Gott wird von der jugendlichen Auffassungsstruktur allerdings noch leicht im Sinne von Schwäche und Hilflosigkeit mißverstanden werden. Erst in einem reiferen Stadium kann der Gedanke als hilfreich und weiterführend empfunden werden, daß Gott dem Bösen in der Welt nicht zuschaut, sondern — am deutlichsten im Leiden und Sterben des Jesus Christus — an seiner Aufarbeitung beteiligt ist.

---

<sup>34</sup> NIPKOW, ebd. 58.

Meine Vorlesung hat die religionspädagogische Aufgabe einer gedanklichen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage herausgestellt. Wer dies versucht, sieht sich leicht dem Vorwurf ausgesetzt, einseitig „kognitiv“ ausgerichtet zu sein oder gar eine verkopfte Theologie zu fördern<sup>35</sup>. Aber — schon Kinder denken früh recht selbständig über Gott nach und wollen mit ihm gedanklich ins reine kommen. Und die Fragen der Jugendlichen sind oft noch die Fragen der Erwachsenen. Freilich läßt sich das existentielle Problem des Leids nicht allein durch ehrliches Mitdenken lösen. Menschen, die leiden, benötigen vor allem den Beistand und das Mitgefühl von liebenden, sorgenden Mitmenschen. Diese brauchen oft nur schweigend bei ihnen auszuharren. Eine Anteil nehmende und Schutz gewährende Geste kann sich als hilfreicher erweisen als viele Worte.

Für Kinder und Jugendliche ist es wichtig, daß sie mit Menschen bekannt werden, die vom Leid gezeichnet, aber nicht daran zerbrochen sind, die vielleicht sogar gerade durch Leiden eine neue Sinngebung des Lebens erfahren haben. Viktor E. Frankl gibt eine erschütternde Geschichte wieder, die von einem Arzt erzählt worden sei: Wenige Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg begegnete der Arzt einer jüdischen Frau, die ein Armband mit den in Gold gefaßten Milchzähnen ihrer Kinder trug. „Ein schönes Armband“, bemerkte der Arzt. „Ja“, antwortete die Frau, „dieses Zähnchen ist von Miriam und das von Esther und das von Samuel . . .“ Sie nannte dem Alter nach alle Namen ihrer Töchter und Söhne. „Neun Kinder“, fügte sie hinzu, „und alle sind in die Gaskammer geschleppt worden.“ Bestürzt fragte der Arzt: „Wie können Sie nur mit einem solchen Armband leben?“ Verhalten erwiderte die Frau: „Ich habe in Israel die Leitung eines Waisenhauses übernommen.“<sup>36</sup>

Diese Frau zeigt durch ihr Leben, was das Ziel aller religionspädagogischen Hinführung sein muß: Nur wer liebt, vermag Leiden zu tragen, zu integrieren, zu überwinden. Wer sich erbarmt und in Liebe und aus Liebe leidet, geht den Weg des Gottes der Bibel nach, der nicht über das Leid der Menschen erhaben ist, sondern auf die Verlorenheit und Verlassenheit seiner Geschöpfe eingeht. Von ihm aber heißt es: Er „wird jede Träne von ihren Augen abwischen, der Tod wird nicht mehr sein, noch Leiden, noch Jammer, noch Mühsal; denn . . . Er, der auf dem Thron saß, sprach: Neu mache ich alles“ (Offb 21, 4 f.).

<sup>35</sup> Auf dieses Problem weist NIPKOW hin, ebd. 35.

<sup>36</sup> V. E. FRANKL, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München 1981, 62.

BEESTERMÖLLER, Gerhard: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae. Theologie und Frieden Band 4. Köln: J. P. Bachem Verlag 1990, 260 Seiten, geb. o. P.

JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden. Theologie und Frieden Bd. 5. Köln: J. P. Bachem Verlag 1990, 260 Seiten, geb. o. P.

Diese beiden historischen Arbeiten haben mancherlei Berührungspunkte. Es sind beides von Philipp Schmitz SJ betreute Dissertationen an der philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen/Frankfurt. Es geht beidemale darum, die Ansicht zu Krieg und Frieden bei einem einzelnen Theologen der Vergangenheit zu erheben. Und es ist beidemale das ausgesprochene Ziel des Verfassers, die Ansichten seines Autors im Geflecht der jeweiligen Zeitverhältnisse zu sehen und zu interpretieren.

So wird von Beestermöller als entscheidend für die Ansicht des Thomas gesehen, daß sie unter der Voraussetzung der Existenz eines einzigen, alles umfassenden christlichen Gemeinwesens formuliert ist. Damit war ein Krieg für ihn im Grunde nichts anderes als die Durchsetzung eines gerechten Richterspruchs in der Bestrafung von schuldig gewordenen Übeltätern — eine gleichsam geradlinige Angelegenheit der eigentlichen und einzigen, in Kaiser und Papst gipfelnden Autorität. Die Vollmacht eines Fürsten in der legitimen Teilhabe an dieser Autorität ist darum die erste der drei Bedingungen (die beiden anderen sind „gerechter Grund“ und „rechte Intention“), die bei Thomas für die Gerechtigkeit eines Krieges genannt werden: Nur ein von einem solchen Fürsten erklärter und geführter Krieg kann eine ethisch erlaubte Gewaltanwendung sein.

Von einer solchen Einheit der christlichen Welt konnte Franz von Vitoria nicht mehr ausgehen. Er entfaltet, wie von Justenhoven sorgfältig erarbeitet und belegt wird, seine Lehre vom Krieg unter den veränderten Bedingungen des 16. Jahrhunderts: angesichts der Pluralität souveräner Staaten im christlichen Europa, der Auseinandersetzung mit dem nichtchristlichen Staat der Türken und vor allem angesichts der Unterwerfung der indianischen Völker durch die Spanier. Auf diesem Hintergrund kann Vitoria nunmehr auch mit der Möglichkeit eines von beiden Seiten gerechten Krieges rechnen, in dem sich jede der beiden Seiten zumindest subjektiv im Recht glaubt. Daß dennoch auch bei Vitoria auf eine übergeordnete Instanz nicht verzichtet wird, zeigt seine besondere Betonung der Idee eines alle Kulturen und Staaten übergreifenden Völkerrechts.

Wie beide Arbeiten überdeutlich zeigen, findet sich weder bei Thomas noch bei Vitoria eine bloß zeitlose, abstrakte Lehre zu Krieg und Frieden. Sie tradieren die überkommene Lehre vielmehr im ständigen Blick auf ihre eigene Zeit und die Verhältnisse, in denen sie leben. Für Vitoria war dies schon länger bekannt. Es gilt jetzt auch für Thomas. Beide Arbeiten dürfen als wichtige Beiträge zur Geschichte der christlichen Lehre zu Krieg und Frieden gewertet werden. Die gelegentlich geäußerte Vermutung, daß die Theologie in der Vergangenheit diese Thematik nur recht global und dürftig behandelt habe, wird durch die eine wie die andere Studie gründlich widerlegt.

H. Weber, Trier

DEMMER, Klaus: Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns. Freiburg: Herder Verlag 1991, 227 Seiten, geb., 32,— DM.

Das bislang jüngste Buch des bekannten deutschen Moraltheologen an der Gregoriana in Rom geht über ein Thema, das in den letzten Jahrzehnten ein wenig stiefmütterlich behandelt wurde. Vorherrschend war das Thema der Normen: die Frage nach dem, was



getan werden soll und warum es zu tun ist. Die an sich noch wichtigere Frage nach dem Tun selber stand merkwürdig zurück. Die Arbeit und Diskussion der Moralthologen machte somit vor der Schwelle zum Eigentlichen vielfach halt. Nicht so die vorliegende Studie. Sie geht bewußt den vielfältigen Bezügen nach, die für das Handeln selber von Gewicht und Bedeutung sind. Dabei kommen gelegentlich gewiß auch wieder Themen der Normendiskussion zurück, aber das eigentliche Ziel ist die Frage nach dem Wie des sittlichen Handelns: nach der Umsetzung der Normen durch die sittliche Persönlichkeit. Da alles Tun vor allem wahrhaftig sein soll, ist die entscheidende Kategorie, die auch im Titel des Werkes auftaucht, die der Wahrheit. Nicht weniger deutlich kommt zur Geltung, von welcher Bedeutung für das Handeln die Lebenserfahrung eines Menschen ist. Um recht und gut zu handeln, ist wichtiger noch als das Moment des Verstandes die im Laufe des Lebens dem Menschen zuwachsende und von ihm aufzunehmende *Weisheit* sowie die leitende Kraft der *Lebensziele*, die sich der einzelne in der so gewonnenen Weisheit selber setzt. Nicht zuletzt die Ausführungen hierüber vermitteln dem Leser den Eindruck eines sehr ehrlichen und redlichen Werkes, in dem von Wahrheit nicht nur geredet wird.

Der Verfasser schreibt keinen leichten Stil und macht es dem Leser nicht immer leicht, doch gelingen ihm mitunter äußerst prägnante Formulierungen und Stellen von großer Dichte, die unmittelbar einleuchten und überzeugen. Hier wären etwa zu nennen die Abschnitte über Wahrhaftigkeit bzw. Unwahrhaftigkeit im Leben von Armut und Zölibat (S. 178—182), aber auch die Passagen über die Fähigkeit zum Konflikt und zur Integration in der Ausbildung der eigenen Persönlichkeit (S. 59—64). Es sind insbesondere diese Stellen, die das Werk, das auf weite Strecken hin gewiß als Dialog mit Fachkollegen konzipiert ist, auch für viele andere zu einer Lektüre mit Gewinn werden lassen.

H. Weber, Trier

WEIER, Winfried: Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Bd. 45, hrsg. v. Heinrich Petri, Verlag F. Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 1991, 310 S. DM 58,00.

Die in religiöser Praxis allgemein feststellbare Institutionsfeindlichkeit und Konfessionsmüdigkeit ist keineswegs gleichbedeutend mit einem zunehmenden Desinteresse an der Religion selbst. Wie ist dies zu verstehen? Es kann kein Zweifel sein, daß sich im religiösen Bewußtsein ein sehr nachhaltiger Anspruch auf Eigenverantwortung, Freiheit und Selbstursprünglichkeit niederschlägt, den die vorliegende Schrift Weiers zum Thema und Inhalt hat. Denn damit ist nichts anderes als der existentielle Charakter der Religion angesprochen.

Schon diese Sachlage läßt eine zweifache Neuorientierung als notwendig erscheinen: Einmal die Korrektur an der gänzlich unzutreffenden Meinung, die existenzphilosophische Fragestellung ende ja doch immer nur nihilistisch und sei daher auch bedeutungslos für die Frage nach Ursprung und Wesen der Religion; zum anderen aber die Berichtigung der Anschauung, eine philosophische und näherhin existenzphilosophische Auseinandersetzung mit der Religion sei theoretisch und ohne Belang für die religiöse Praxis. Denn, wie die Ausführungen Weiers verdeutlichen wollen, ist für ihr Selbstverständnis von fundamentaler Bedeutung die Erkenntnis, daß das eigentliche Menschsein immer schon angelegt und zu seiner Selbstfindung angewiesen ist auf den Zielpunkt der Religion. Wie dieser nun näher zu fassen sei, stellt das Hauptproblem dieser Schrift dar. Denn sie sucht zu zeigen, daß die menschliche Freiheit aufgrund ihrer innersten „Struktur“ darauf ausgerichtet ist, sich allein in und aus sich selbst zu



begründen, um solchermassen eine Unbedingtheit zu erlangen, die mit völliger Unabhängigkeit gleichbedeutend ist. Jeder Verwirklichung der Freiheit ist es eigentlich, dieses Ziel zu verfolgen und es doch nicht aus eigenem Ursprung erreichen, realisieren zu können. Für dieses Ziel ist es signifikant, einerseits dem eigentlichen Menschsein unverzichtbar und unveräußerlich zu sein, andererseits aber darin selbst seine letzte Erfüllung nicht finden zu können.

Der Frage aber, was dieser fundamentale Sachverhalt für das Verständnis der Religion eigentlich besagt und beinhaltet, wollen die Untersuchungen Weiers auf den Grund gehen. Aus der Fülle der sich hieraus ergebenden Perspektiven seien nur die folgenden herausgegriffen. An erster Stelle steht die Erkenntnis, daß das Menschsein im Grunde und Ursprung seiner Freiheit immer schon angesprochen ist von dem Gott der Religion als dem Inbegriff des Absoluten wie der Existentialität. Der zweite Aspekt geht daraus hervor, daß dadurch die menschliche Existenz herausgefordert ist zu entscheiden, ob dieser ihr Sein überschreitenden Intention einer Realität entspricht oder nicht. Und sie hat nun die Freiheit, entweder „darauf zu setzen“, daß dem so sei, oder sich zu weigern, dieses Wagnis einzugehen. In der erstgenannten Entscheidung konstituierte sie sich als „religiöse Existenz“. Diese aber — und dies ist der dritte Aspekt — begründet sich aus ihrer eigenen Sinnerfahrung des Absoluten. Sie ist also nicht, wie immer wieder in Verkennung dieser Sachlage angenommen wurde, darauf angewiesen, durch das Denken, durch Philosophie und Metaphysik allererst begründet zu werden. Vielmehr nimmt sie die Sinnintention ihrer eigenen Selbsterfahrung in Freiheit zum Grund ihrer Entscheidung.

Angesichts des zeitgenössischen Nihilismus und der darin steckenden tiefgreifenden Sinnkrise der Gegenwart sucht Weier die Fülle der Sinngehalte herauszuarbeiten, die in dieser existentiellen Selbsterfahrung beschlossen liegen. Dabei wendet sich seine Aufmerksamkeit besonders der Tatsache zu, daß jene Erfahrungen der „Existentialien“ (z.B. Angst, Sorge, Verzweiflung) der Zeit und des Todes, auf die der Nihilismus sich beruft, zutiefst und zuletzt nicht, wie dieser meint, das „Nichts“ bezeugen, sondern noch eigentlicher und innerlicher von den ihnen unabdingbaren Sinnanliegen bewegt sind. Weiter führt nun der Gedanke, daß diese Sachlage nur zu erklären ist, wenn genannte Sinnziele zugleich die Urgründe und letzten Ursprünge des eigentlichen Menschseins beinhalten, welche sich eben durch jene als wirksam und wirklich erweisen. Damit aber ist gesagt: das Ziel der Freiheit ist identisch mit dem Gott der Religion, der durch Freiheit selbst bezeugt und verbürgt ist. Wenn also die Religion ihre Wahrheit selbst begründet, so heißt dies nicht, daß sie losgelöst und getrennt vom Denken ihr eigenes Dasein fristen würde. Denn in der Einheit der menschlichen Person bleibt sie angewiesen auf tiefste Konspiration mit diesem. Es heißt aber, daß sie einen eigenen, auch aus dem Denken unableitbaren Ursprung darstellt.

So begründet Weier entgegen der These von Marx, Religion sei „Selbstentfremdung“ des Menschseins, die Selbstfindung der Freiheit in ihr. Damit widerspricht er zugleich allen, besonders von der Psychoanalyse Freud angeführten Theorien, die Religion als unterbewußten Zwang verstehen zu wollen und sie eben dadurch um ihren Charakter der Selbstverantwortung, Sinnhaftigkeit und Selbstursprünglichkeit zu bringen. In ihrem alle Religionen miteinander verbindenden Charakter der Existentialität offenbart die Religion ihren wahrhaft ökumenischen Charakter. So stehen diese Betrachtungen auch in ständigem Dialog mit führenden Vertretern protestantischer und katholischer Theologie wie christlicher und nichtchristlicher Philosophie.

Kurt Brinkmeier, Oberhausen

- BENEDIKT, Bernadette/SOBEL, Alfred (Hrsg.): Der Streit um Drewermann. Was Theolog(inn)en und Psycholog(inn)en kritisieren. Wiesbaden—Berlin: Verlag Alfred Sobel 1992, 171 Seiten, kart., 34,— DM.
- BIANCHI, Paolo G.: Incapacitas assumendi obligationes essentialis matrimonii. Analisi della giurisprudenza rotale, particolarmente degli anni 1970—1982. Dissertatio Series Romana — 3. Milano: Verlag Glossa 1992, XI und 349 Seiten, brosch., L 48 000.
- CARITAS-Kalender 1993. Deutscher Caritasverband (Hrsg.). Freiburg: Lambertus-Verlag 1992, 212 Seiten, brosch. 6,10 DM. Einzelpreis und Staffelpreise.
- FRATERNITÀ CARMELITANA di POZZO DI GOTTO (ed.): Maria icona della tenerezza del Padre. La spiritualità mariana nell'esperienza del carmelo. Palermo: Edizioni Augustinus 1992, 266 Seiten, kart., L 36 000.
- FRIELINGS DORF, Karl: Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992, 188 Seiten, kart., 29,80 DM.
- HARTMANN, Lars: Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften. Stuttgarter Bibelstudien (SBS), Band 148. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1992. 164 Seiten, kart., 39,80 DM.
- LIES, Lothar/HELL, Silvia: Heilsmysterium. Eine Hinführung zu Christus. Köln: Styria Verlag 1992, 352 Seiten, gebunden 49,80 DM.
- PELLAND G., BALIDO G., RIES J., DI PILLA A., MARIN M.: De Genesi contra Manichaeos e De Genesi ad Litteram liber imperfectus di Agostino d'Ippona: Commenti. Edizioni Augustinus: Palermo 1992. Kart., 152 Seiten, L 25 000.
- RAFFELT, Albert: Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und die theologische Bücherkunde. 5. neubearb. Aufl. Freiburg: Verlag Herder 1992, 256 Seiten, Pb., 29,80 DM.
- RUFFING, Andreas: Jahwekrieg als Weltmetapher. Studien zu Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes. Stuttgarter Biblische Beiträge (SBB) Band 24. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1992, 402 Seiten, kart., 49,— DM.
- SCHINDLING, Anton/ZIEGLER, Walter (Hrsg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500—1650. 4 Mittleres Deutschland. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 52. Münster: Aschendorff Verlag 1992, 288 Seiten, kart., 39,80 DM.
- SÉGUR, Heinrich SJ: Die Meßfeier. Aus der Bibel erklärt. Köln: Styria Verlag 1992, 96 Seiten, gebunden 19,80 DM.
- SOBEL, Alfred: Eugen-Drewermann-Bibliographie. Primär- und Sekundärliteratur, Rezensionenverzeichnis, Bibliographie zum Fall Drewermann, Einführung. Wiesbaden—Berlin: Verlag Alfred Sobel 1992, 100 Seiten, kart., 48,— DM.
- STERNBERG, Thomas (Hrsg.): Neue Formen der Schriftauslegung? Quaestiones disputatae, Band 140. Freiburg: Herder Verlag 1992, 168 Seiten, Pb., 39,80 DM.



# Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

## Regionale Kirchengeschichte in vergleichender Zusammenschau

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung“ (KLK) bietet darum eine zusammenhängende Folge von 5 Heften zur Landesgeschichte im Reformationszeitalter. Die Gliederung erfolgt nach dem regionalen Prinzip. Randzonen des Reiches werden angemessen berücksichtigt. Ein besonderer Schwerpunkt liegt in der Frage nach verlaustypologischen Merkmalen.

Das Werk ist einheitlich angelegt. In Artikeln von einigermaßen vergleichbarem Umfang wird man jeweils über die äußeren Bedingungen und Merkmale des betreffenden Reichsstandes sowie die Abfolge der Regenten und die Herrschaftsverhältnisse unterrichtet und findet dann eine Skizze der politischen und der Kirchengeschichte von etwa 1500 bis zum Ende des Dreißigjährigen Kriegs in erzählender Form.

**1. Der Südosten:** Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. 1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,- DM, ISBN 3-402-02970-7.

**2. Der Nordosten:** Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1990, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

**3. Der Nordwesten:** Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. 1991, 235 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM, ISBN 3-402-02972-3.

**4. Mittleres Deutschland:** Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete – Frankfurt am Main, Friedberg, Wetzlar – Kurmainz – Würzburg – Fulda – Bamberg – Eichstätt – Reichsritterschaft in Franken – Wertheim – Nassau, Ottonische Linien – Hessen. 1992. 288 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM, ISBN 3-402-2973-1.

**5. Der Südwesten** (erscheint 1993)

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING**  
und **Walter ZIEGLER**.

Verlag Aschendorff Münster.  
Bezug durch jede Buchhandlung.

# Neue theologische Literatur



## Siegfried Schmitt **Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951 - 1960**

**Zur Vorgeschichte der  
Liturgiekonstitution**

*Trierer Theologische Studien,  
Band 54*

584 Seiten, kt., 98,- DM

ISBN 3-7902-1281-4



PAULINUS  
VERLAG

Der vorliegende Band behandelt die internationalen liturgischen Studientreffen der Jahre 1951 bis 1960, deren Ergebnisse thematisch in engem Zusammenhang mit der Liturgiekonstitution stehen. Veranstalter und Teilnehmer der liturgischen Studientreffen hatten bis zur Ankündigung des II. Vaticanums ohne Wissen von einem künftigen Konzil gearbeitet. Als die Praeparatoria-Kommission 1960 ihre Arbeit aufnahm, kannte sich ein großer Teil der Mitglieder durch die langjährige Zusammenarbeit persönlich und war mit den grundlegenden theologischen Positionen des anderen vertraut. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Kontakte zwischen der französischen und der deutschen Liturgi-

schen Bewegung, die in der Zusammenarbeit zwischen dem Centre de Pastorale Liturgique Paris und dem Liturgischen Institut Trier einen festen Rahmen erhielten. Bedeutsam waren ferner der rege Gedankenaustausch mit der belgischen und niederländischen Liturgiebewegung sowie mit der Liturgischen Bewegung in Österreich, der Schweiz und Italien. Der Konsens in Reformfragen, der sich bei den internationalen Studientreffen herausgebildet hatte, konnte seine Wirkung voll entfalten, als es darum ging, dem Weltepiskopat auf dem II. Vatikanischen Konzil zum ersten Mal in der Geschichte der Konzilien ein Dokument über die Liturgie der Kirche und ihre Reform zu präsentieren.

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier**





# Katholische Theologen der Reformationszeit



**Katholische Theologen der Reformationszeit.** Veröffentlichungen der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Herausgegeben von **Erwin Iserloh**.

„Die Bände haben einen ausgezeichneten Informationswert. Insgesamt sind sie für Reformationshistoriker eine gute Orientierungshilfe, darüber hinaus aber insofern auch eine Erkenntnishilfe, als sie einen ersten Eindruck von der Vielzahl der Themen und der Persönlichkeiten vermitteln, die sich katholischerseits mit Luther, mit der Reformation und mit der in Frage gestellten Kirche beschäftigen“ (Historisches Jahrbuch).

**Katholische Theologen der Reformationszeit 1.** Johannes Cochlaeus – Albert Pigge – Georg Witzel – Johannes Gropper – Johannes Dietenberger – Silvester Prierias – Gasparo Contarini – Thomas de Vio Cajetan – Johannes Eck – Kaspar Schatzgeyer – Johann Fabri – Augustin von Alvelde – Hieronymus Emser. 2. Aufl., 132 Seiten, 5 Abb., kart. 32,- DM, ISBN 3-402-03343-7.

**Katholische Theologen der Reformationszeit 2.** John Fisher – Friedrich Nausea – Bartholomäus von Usingen – Jodocus Clichtoveus – Hieronymus Dungersheim –

Girolamo Seripando – Ambrosius Catharinus – Thomas Morus – Michael Helling – Jacobus Latomus. 136 Seiten, 4 Abbildungen, kart. 26,- DM, ISBN 3-402-03344-5.

**Katholische Theologen der Reformationszeit 3:** Konrad Wimpina – Petrus Canisius – Johannes Driedo – Melchior Cano – Thomas Murner – Johannes Mensing – Berhold von Chiemsee. 102 Seiten, 2 Abbildungen, kart. 24,- DM, ISBN 3-402-03345-3.

**Katholische Theologen der Reformationszeit 4:** Johannes Hoffmeister – Ruard Tapper – Jacobus Hoogstraeten – Jacopo Sadoletto – Michael Vehe – Ambrosius Pelargus. 96 Seiten, kart. 22,- DM, ISBN 3-402-03346-1.

**Katholische Theologen der Reformationszeit 5:** Konrad Braun – Andreas Stoß – Eberhard Billick, Nikolaus Herborn – Kilian Leib – Robert Bellarmine – Johann von Staupitz – Stanislaus Hosius – Konrad Tregger. 168 Seiten, 5 Abbildungen, kart. 32,- DM, ISBN 3-402-03347-X.

Verlag Aschendorff Münster  
Bezug durch jede Buchhandlung



# Thema: Pastoraltheologie

Joseph von Hommer

## Es muß Einheyт sein

Anreden eines Bischofs  
an die Alurnen seines Seminars

Herausgegeben von  
Michael Embach



Paulinus-Verlag

Joseph von Hommer

## Es muß Einheyт sein

Anreden eines Bischofs an die  
Alurnen seines Seminars

Herausgegeben von Michael  
Embach, mit einer biographischen  
Einleitung von Martin Persch

ca. 128 Seiten, gebunden,  
29,80 DM  
ISBN 3-7902-0152-9



PAULINUS  
VERLAG

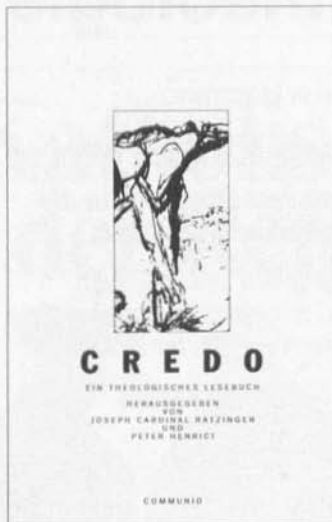
Ein Bischof verteidigt vor seinem Klerus den Primat des Papstes, den Pflichtzölibat, das Breviergebet, die klerikale Kleidung sowie das Fasten- und Abstinenzgebot. Er muß sich mit der Praxis konfessionsverschiedener Ehen unter veränderten Zeitverhältnissen auseinandersetzen. Er sieht sich mit der deutschen Sprache als der angeblich allein liturgiegerechten konfrontiert. Das ausgedehnte Bistum erfordert weite und häufige Reisen. Zwischen den Ansprüchen des Staates und den Forderungen der Kirche gilt es klug abzuwägen.

Einen Bischof mit solchen Aufgaben verweisen wir ohne Zögern in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Tatsäch-

lich aber war der Bischof, um den es hier geht, zweihundert Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geboren.

Auf vielfältige Art und Weise nahm er insbesondere an den Geschicken des Bischöflichen Priesterseminars Anteil. Daß ihm dabei vor allem das innere Leben des Seminars und dessen Bedeutung für die Heranbildung des Klerus am Herzen lagen, davon zeugen die hier erstmals publizierten „Anreden“, die den angehenden Klerikern das notwendige pastoraltheologische Rüstzeug für die tägliche Praxis mitgeben sollten — ein erfrischend zu lesendes, vielfach „modern“ anmutendes Dokument.

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier**



## Joseph Cardinal Ratzinger · Peter Henrici (Hrsg.) **Credo**

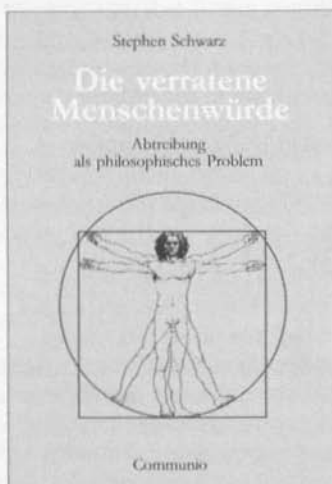
Ein theologisches Lesebuch

398 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, DM 42,-

ISBN 3-921204-08-9

Das »Apostolische Glaubensbekenntnis« mag zwar nicht, wie lange Zeit die Legende meinte, unmittelbar auf die Apostel zurückgehen, doch darf man getrost sagen, daß es in einzigartiger Weise jenen Glauben in zusammengegriffener Form ausdrückt, dessen Verbreitung die Zwölf als Auftrag erhalten hatten.

Der vorliegende Band, versteht sich als ein theologisches Lesebuch; in einzelnen Beiträgen – u.a. von H.U. von Balthasar, Henri de Lubac, Heinrich Schlier, Walter Kasper, Christoph Schönborn und Karl Lehmann – werden die zentralen Sätze des Glaubensbekenntnisses aufgegriffen und theologisch reflektiert, das reiche Spektrum der Glaubensartikel wird je zu entfalten versucht und damit zugleich in die tiefere Einheit des Glaubens zurückgeführt.



Stephen Schwarz

## **Die verratene Menschenwürde**

Abtreibung als philosophisches Problem

Mit einem Vorwort von Robert Spaemann

308 Seiten, zahlreiche Abbildungen, kartoniert, DM 38,-

ISBN 3-921204-07-0

Das vorliegende Buch geht jener Frage nach, an der sich letztlich die gesamte Abtreibungs-Diskussion entscheidet: Was ist das für ein Wesen, das durch eine Abtreibung getötet wird? Diese Frage kann nur auf der Grundlage einer genauen naturwissenschaftlichen Erforschung der objektiven Gegebenheiten beantwortet werden.

Die Frage selbst allerdings ist keine biologische, sondern eine philosophische – genauer eine ontologische – nach der Wesens-Natur des zuvor biologisch erforschten »Objektes« der Abtreibung. Ist es »menschliches Leben«, ein »Mensch«, eine »menschliche Person«? Und: Was ist eine menschliche Person? – Erst wenn diese Wesensfragen beantwortet sind, kann die Abtreibung als menschliches Tun objektiv »beurteilt« und die moralische Diskussion bezüglich der Bewertung und Werte-Abwägung aller bei der Abtreibung auftretenden Faktoren verantwortlich geführt werden.

**COMMUNIO**  
KÖLN

